سؤال التقريب بين المذاهب
أوراق جادّة

سلسلة كتاب نصوص معاصرة تصدر عن مركز البحوث المعاصرة

سؤال التقريب بين المذاهب
أوراق جادّة

- الشيخ محمّد واعظ زاده الخراساني
- الشيخ جعفر السبحاني
- السيد محمّد القزويني
- د. السيد صادق حقيقت
- أ. محمّد نوري
- د. جعفر نكونام
- الشيخ أحمد عابديني
- أ. محمّد مهدي خلجي
- أ. محمّد علي آذر شب
- أ. حامد پور رستمي
- الشيخ رسول جعفريان
- د. أبو الفضل عابديني

إعداد وتقديم

حيدر حب الله

دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع

مركز البحوث المعاصرة

بسم الله الرحمن الرحیم

كلمة المجلّة

يسعدنا أن نزفّ إلى قرائنا الكرام، مشروع مجلّة «نصوص معاصرة» الجديد، وهو إصدار كتاب المجلّة، الذي سيكون كتاباً كل عام في الحدّ الأدنى إن شاء الله تعالى.

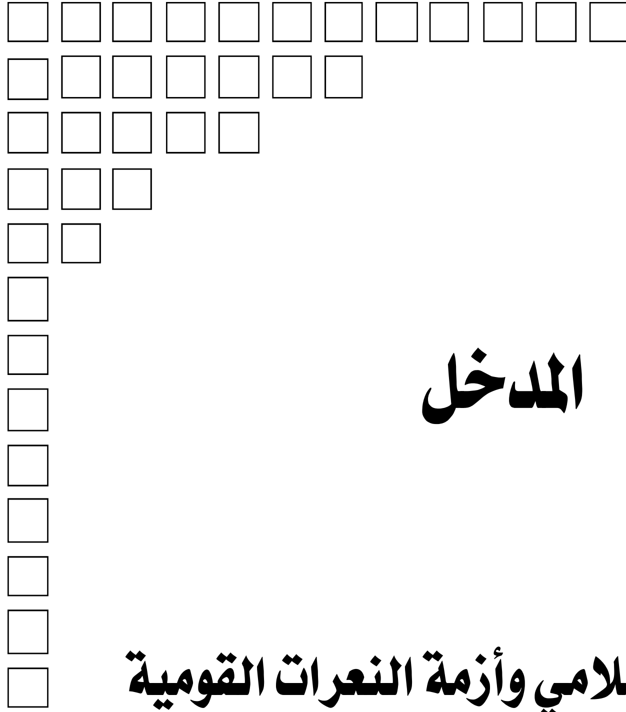
إن كتاب المجلّة سوف يجمع في طيّاته جملة الموضوعات التي تلتقي في محورٍ واحد، يحتوي على وجهات نظر متعدّدة في هذا المحور، ليكون المشهد واضحاً أمام القارئ.

وقد رأينا أن نأخذ محور: «**سؤال التقريب بين المذاهب، أوراق جادّة**» سادس محاور «**سلسلة نصوص معاصرة**»، كونه من المحاور الهامة، والتي لاقت رواجاً وترحيباً بعد نشر دراساته في مجلّة نصوص معاصرة.

ونتوجه هنا بالشكر الجزيل إلى «**مركز الثقلين**» على جهوده التي بذلها في إخراج هذا الكتاب بحلته الجميلة.

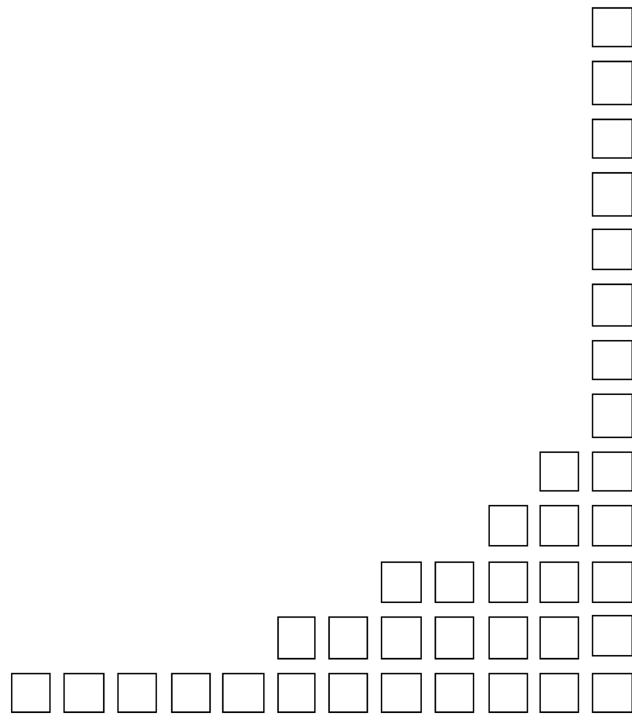
نسأل الله سبحانه أن يوفقنا لمراضيه، ويجنّبنا معاصيه، إنه نعم المولى، ونعم النصير.

حيدر حب الله



المدخل

الانسجام الإسلامي وأزمة النعرات القومية



الانسجام الإسلامي وأزمة النعرات القومية

حيدر حب الله

مبدأ الوحدة مبدأ أصيل في الشريعة الإسلامية؛ فمن كلمة التوحيد تشرع الوحدة، وتصهر معها الحياة كلّها عندما ترتبط بالواحد الأحد، فيرى العارف صاحب البصيرة الأشياء كلّها منصهرة في هذه الوحدة تكاد أو فعلاً لا تتمايز عنها. فكل شيء من الله وإليه وحده، وكل سلوك له وحده، وكل قصد له وحده، فهذه هي رسالة التوحيد، ليس فقط التوحيد العقائدي الذهني وإنّما إيضاً التوحيد العبادي والعملي والسلوكي والروحي و...

١ـ وعندما ندخل ـ مع ثقافة الوحدة ـ الى كيان الأمّة الإسلامية، الذي يفترض فيه أن يعبر عن هذه الوحدة ذات الأشكال والألوان، أو كما يقول الفلاسفة: وحدة في عين الكثرة .. نجد أن واقع الأمّة يختلف كثيراً عن هذه الصورة، فهي أمّة انتقلت من الخلاف الحق المشروع إلى الاختلاف الباطل المنبوذ؛ فليس هناك من أمّة ساء حال وحدتها كحال أمتنا اليوم، برنامج إعلاني تلفزيوني واحد قادر على إراقة دماء المسلمين بعضهم بعضاً في شوارع المدن والقرى.

٢ـ وتتعدّد أسباب هذه الحالة، ونرصد هنا فقط سبباً واحداً هو المسألة القومية واللغوية والعرقية ... فهذه المسألة أخذت مأخذها من الثقافة الإسلامية عبر التاريخ، ونحن نعرف أن من جذور ثقافة التمييز القومي، مواقف بعض الخلفاء الأوائل الذين كانوا يميّزون في العطاء بين الناس، وكانوا يقدّمون العرب على الموالي، وهو ما أدّى إلى شيوع ثقافة راسخة في هذا المضمار، الأمر الذي رفضه جمعٌ آخر من الصحابة، كان على

رأسهم الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.

وربما كانت هذه المواقف اجتهادات أو رؤى تطبيقية لعناوين المصالح الإسلامية العليا آنذاك، وفق ما يراه هذا الخليفة أو ذاك؛ إلا أن التاريخ كشف لنا عن وجود خطأ في هذا الاجتهاد، فنزول القرآن باللغة العربية أو كون المجتمع النبوي الأوّل مجتمعاً عربياً لا يعني مفاضلة قومية أو عرقية، سيما بعد النصوص الدينية العديدة التي كسرت هذا المفهوم ـ القالب الذي كان مهيمناً على العقل هنا وهناك، قال تعالى: ﴿... **إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاكُمْ** ...﴾ (الحجرات: ١٣)، وقال: ﴿... **قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ إِنَّما يَتَذَكَّرُ أُولُوا الأَلْبابِ**﴾ (الزمر: ٩)، فالمعيار في التفضيل عند الله تعالى هو التقوى والعلم، لا الجاه ولا المال ولا العرق ولا القومية ولا اللغة ولا اللون، وهذا ما تؤكّده سورة عبس، التي تركّز على هذا المفهوم.

وكما عرفت أوروبا ويلات النزعات القومية المتطرفة في القرن التاسع عشر والعشرين، ولاقت نتائجها في الحربين الكونيتين: الأولى والثانية، وتعلّمت من هذا الدرس أن تتّجه نحو الوحدة الأوروبية، وتخفف من النزعات القومية المتطرّفة، كان يفترض بالمسلمين فعل ذلك قبلها؛ لأن تجربتهم سبقت هذه التجربة، وكم جرّت النزعات القومية ـ المعلنة وغير المعلنة ـ على المسلمين من انقسامات وشعوبية و ...

لا ترفض في الإسلام محبة الأهل والعشيرة والأوطان، إنما المرفوض هو المقولة التي تعيد رسم الأولويات في العقل الإنساني، فتصبح مصلحة العشيرة أهم من مصلحة الوطن، ومصلحة القومية أهم من مصلحة الدين وهكذا ... بدل أن تشكّل هذه المصالح والعلاقات دوائر داخل بعضها، وتكون أوسعها: «أو نظير لك في الخلق» بحسب تعبير الإمام علي عليه السلام في عهده لمالك الأشتر، أي الدائرة الإنسانية الكبرى.

٣ ـ وعلى أية حال، فقد تجلّت الاضطرابات القومية في تاريخ الإسلام بأكثر من شكل، كان أساسها محاولة الهيمنة على العقل الديني، فنجد العرب يحاولون احتكار الإسلام لأنّه نشأ في مناخ الإطار العربي، وكان النبي وأهل البيت عرباً كما أكثر الصحابة أكثريةً ساحقة، ويتشبّث هذا الفريق بإطار معرفي لنظريته، حينما يرى أن نزول

القرآن باللغة العربية وصدور السنّة بهذه اللغة معناه دخول المقولات الدينية إطار العقل العربي؛ لأن اللغة هي العقل نفسه في إحدى تمظهراته وأشكاله، فلا يمكن أن نفكّك بين العروبة كعقل وحياة وبين الإسلام الأوّل الذي هو منبع الثقافة الدينية عبر التاريخ الإسلامي.

ومن خلال هذه النقطة بالذات، يتمّ الدخول إلى نقطة أخرى، وهي أنّ اللغة لا تمثّل القواعد النحوية والصرفية والبيانية حتى إذا أتقنّاها استطعنا النفوذ لفهم خطابات الكتاب والسنّة، بل هي روح وكيان ومشاعر وتراث وثقافة ينبغي أن تذوب في عقل القارئ ويذوب هو في امتداداتها وثناياها، لهذا تشوّه تفسير الإسلام عندما دخل أقواماً آخرين غير العرب، ففهموا النصوص فهماً خاطئاً لأنهم تعاملوا مع اللغة من خلال المعاجم والقواميس والقواعد والهياكل المرسومة، مما دمّر أهم جانب في اللغة في نفوسهم، ألا وهو الجانب الروحي لها، أي روح اللغة وضخّها الدلالي.

ونحن نوافق ـ من حيث المبدأ ـ على هذه الملاحظات كلّها، ومن خلالها نسجّل ملاحظة إضافية على مناهج التعليم اللغوي في الحوزات الدينية الشيعية؛ ذلك أننا نراها مناهج نظرية بحتة، يحفظ الطالب فيها قواعد الصرف كما يحفظ جداول الضرب تماماً، وهذا أمرٌ عايشناه في علاقاتنا مع غير العرب من طلاب الشريعة الإسلامية، وهي نقطة ضعف تلغي روح اللغة من نفس قارئها، وهو ما يؤدي إلى تشوّهات حادّة في تفسير النصوص أحياناً، ولعلّنا نتحدّث عن هذا الموضوع في مناسبة أخرى، من هنا نجد أن بعض العلماء لا يعرف التحدّث باللغة العربية ولا عيشها، حتى أنه في قراءة القرآن لا يستطيع النطق الصحيح، وأظنّ أن هذا سببه مناهج التعليم الأولى لهذه اللغة، وإلاّ ففي أوساط علمية أخرى يتقن الطالب اللغة العربية ببراعة مع بُعد لغته الأم عنها، مثل بعض اللغات الأفريقية و ..

إنّنا نؤمن بوجود هذه المشكلة؛ ونراها أيضاً مسؤولة عن بعض أشكال الخطأ في فهم الدين، لكن لا يعني ذلك سدّ باب المعرفة أمام غير العرب بتراث العرب وثقافتهم؛ وإلا أوقعنا القطيعة بين شعوب العالم، والغريب أن بعض الذين ينزعون هذه النزعة

تجدهم مذهولين بفهم المستشرقين للتراث الإسلامي وتفسير نصوصه وكلماته رغم كونهم أبعد من الأتراك أو الفرس أو الهنود عن الثقافة العربية، إذاً فالمطلوب تعديل في مناهج التعليم يطال الأساسيات نفسها، دون ادّعاء استحالة المعرفة بالمطلق.

٤ ـ في المقابل، يذهب الفريق الآخر إلى الحديث عن عدم وجود عقل عربي علمي أو فلسفي وأن العقل الذي نظم الإسلام ـ أي جعله نظاماً معرفياً وفلسفياً وقانونياً وعرفانياً ـ هو العقل الفارسي أو التركي، وهي مقولة طرحها بعض المستشرقين وتابعهم فيها كثير من الباحثين المسلمين، وبدايات هذه الخطوة في التاريخ الإسلامي بدأت مع التابعين الذين كان كثيرٌ منهم من الموالي الذين يعيشون في بيوت الصحابة وبين أيديهم.

وتؤكّد هذه المقولة الكثير من الشواهد التاريخية؛ حتى أن ابن خلدون نفسه يصرّح بذلك، لكن هل يمكن تعميم هذا الكلام؟ لست أريد الدخول في إحصاءات في هذا المجال فقد كتب حول ذلك الكثير، واستطاع العلماء المختصّون إثبات بطلان هذه المقولة، الأمر الذي لا يعطينا سوى نتيجة واحدة، وهي أن الجميع ساهم في بناء الحضارة الإسلامية كما ساهم في تراجعها، فكل فريق من العرب والأتراك والفرس والبربر و ... كانت له مساهماته التنويرية والنهضوية، كما كان سبباً في تدهور الحضارة الإسلامية، والشواهد على هذا الأمر أكبر بكثير من الشواهد على عكسه، ومجاله لا يتسع له هذا المختصر.

٥ ـ وتتعقّد المشكلة القومية ببُعدها المفرط عندما يختلط الخلاف القومي بالخلاف الطائفي، ويتم التسلّح بهذه الطائفة أو تلك حمايةً للمصالح القومية والامتياز القومي، وهو أمر يحصل على خطي: السلب والإيجاب في واقعنا المعاصر؛ فهناك حديث عن أن التشيّع صنيعة فارسية لتبرير الانشقاق عن السلطة المركزية في بغداد أو الأستانة ـ مركز الخلافة العباسية والعثمانية ـ وهذا يعني أن كل مقولات التمييز الطائفي إنّما أولدت من رحم الرغبة في التمايز القومي، مقدّمة للرغبة في الإمساك بزعامة الإسلام، فالخلاف تركي ـ فارسي أو عثماني ـ صفوي، وليس شيعياً ـ سنياً.

وهذه المقولة من أشدّ المقولات حاجة للدرس والنظر، ونحن لا نرتاب في أن بعض السلاطين المسلمين قد انطلق من هذه المنطلقات، وأن دوافع كامنة كانت وراء ذلك، فإذا كان همّ العثمانيين هو الإسلام السني، فلماذا لم يكن للعرب دورٌ في تسلّم الخلافة طيلة قرون الدولة العلية العثمانية، مع أن العرب كانوا ـ في غالبهم ـ من السنّة أيضاً، ولم يكن تسنّن الأتراك بأشدّ من تسنّن العرب السنّة آنذاك؟! وإذا كان التشيّع هو همّ السلاطين الصفويين أو القاجاريين فلماذا لم يشارك الشيعة العرب والأكراد والأتراك و ... في إدارة هذه الدولة، بل لم تخرج الزعامة عن الأسرة الصفوية الحاكمة نفسها؟!

لكن هذا لا يعني أن بالإمكان الخروج بتعميم، بمعنى أن الحكم الكلي في غاية الصعوبة هنا، ومن ثم فافتراض أن كل علماء الشيعة أو السنّة إنما انطلقوا من منطلقات قومية ليس صحيحاً، والشواهد لا تساعد على هذا التعميم، وإن كان في الجملة صحيحاً، وهذه هي مشكلة الكثير من الدارسين المعاصرين أنه يحصل على شاهد أو شاهدين جزئيين ويريد أن يعمّم من خلالهما على مساحة أكبر بكثير منهما، وهو خطأ علمي ومعرفي واضح.

٦ ـ والذي نجده عنصراً مساعداً على طفو الملفّ القومي على السطح واندفاعه إلى الواجهة، الكلمات الاستفزازية التي قد يطلقها فريقٌ أو شخص هنا وفريقٌ أو شخص هناك، فهذه التصريحات تخلق حاجة للدفاع عن إحدى هويات الإنسان، وهي الهوية القومية، وقد تكون الهوية الطائفية أو .. بل تخلق في نفسه إحساس هذه الهوية بشكل مضاعف، بعد أن كان هذا الإحساس مطموراً أو متراجعاً إلى الخلف أو غارقاً في الأعماق ... فيندفع لامتلاك هويته والإحساس بها والتمترس داخلها، كي يجد نفسه ويشعر بها، فتحدث الأفعال المتبادلة سلباً ويظهر في هذا المناخ شعور عنيف بالنزعة القومية.

من هنا، تبدو الحاجة ماسّةً إلى ضبط إيقاع التصريحات والمواقف التي يصدرها أيّ شخص من هذا الطرف أو ذاك، حتى لا تشكّل حلقةً أولى في سلسلة أو لا تصبح كرةَ ثلج؛ ويفترض بالسياسيين ورجال الدين والإعلاميين بالدرجة الأولى أن يتحمّلوا

مسؤولياتهم إزاء أيّ قول أو فعل قد يشعل النيران القومية، خصوصاً إذا التحمت مع نيران الطائفية والمذهبية والانحياز.

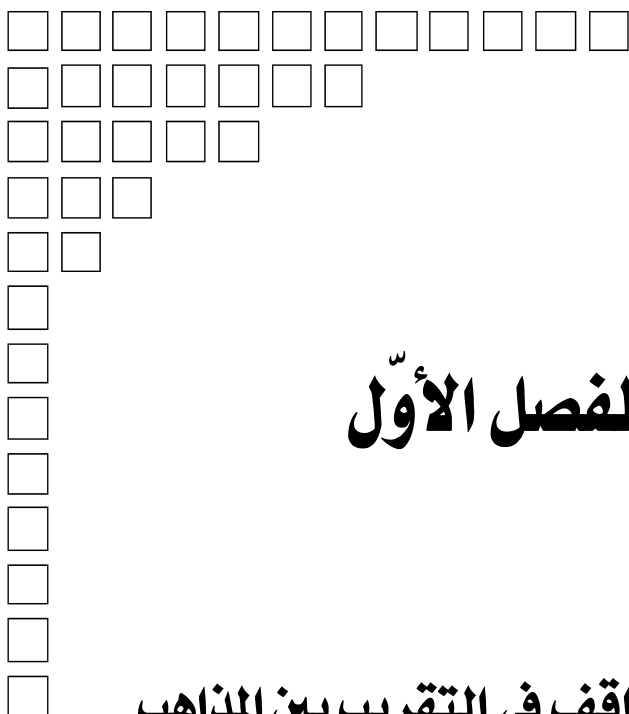
٧ ـ ويجدر أخيراً الإشارة إلى نقطة مهمة على هذا الصعيد تخصّ الداخل الشيعي، حيث يشهد الوسط الشيعي ـ كما كان من قبل ـ بعض الجدل في مسألة المرجعية الدينية؛ فنجد بعض العرب يتحدّث عن سعي الإيرانيين ـ كقومية على الأقلّ ـ لاحتكار مؤسّسة المرجعية، فيما نجد بعض الإيرانيين يتحدّث بشكل آخر أيضاً، فنسمع في الداخل الإيراني من ينحاز إلى أهل منطقته، فلا يقلِّد غير واحدٍ منهم وهكذا ... ويهمنا هنا التعليق على:

أـ إن المرجعية الدينية شأن يتصل بالمذهب الشيعي كلّه من جهة وبالمؤهلات العلمية والدينية من جهة أُخرى، فلا معنى لهذا التجاذب القومي فيه، فإذا صحّ أن هناك من يفكّر بهذه الطريقة ـ كائناً من كان ـ فعليه أن يقدّر سوء صنيعه وتأثيره على الدين مباشرةً تبعاً لطبيعة موقع هذه المؤسسة؛ فالمرجعية مؤهلات لا جغرافيا فيها ولا غيرها، فأينما وجد المؤهلون كانت وإينما لم يوجدوا لم تكن، بل لا علاقة لهذا الموضوع بالمراكز الدينية الكبرى كالنجف وقم اليوم، كما الحلّة وحلب وجبل عامل والبحرين بالأمس، فهذا التلاعب بالمؤسسة الدينية لأغراض فئوية أو قومية لو نجح يوماً أو يومين فإن خسائره على المدى البعيد ستكون أكبر من ذلك.

ب ـ لا يصحّ من عامة الناس أيضاً أن يفكّروا بهذه الطريقة، ما لم يتوصّل المختصّون إلى صيغ أُخرى، كتلك التي قامت بها بعض الدول الإسلامية؛ فيقلّدون شخصاً فقط لأنه عربي أو فارسي أو تركي ... وإذا صحّت نظرية تقليد الأعلم فيجب تقليده ولو كانت قوميته غير مسلمة أصلاً، ويفترض بالمعنيين ترشيد الناس في هذا السبيل كترشيد من يحاول أن يستفيد من هذه الورقة لمصالح ضيّقة، فلا يصبح حالنا كبعض الاتجاهات اليهودية في هذا المجال.

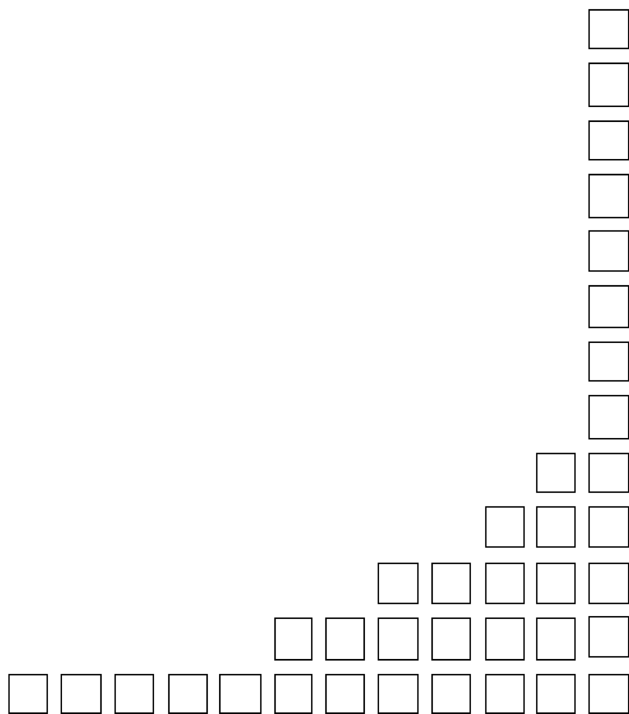
ويبقى العلم والدين مقولتان تتخطيان الحدود والأعراق والقوميات.

﴿يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثى وَجَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَقَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: ١٣).



الفصل الأوّل

طروحات ومواقف في التقريب بين المذاهب



الإمام علي عليه السلام بين الإمامة ومشروع الوحدة الإسلامية
قراءة جديدة

حوار مع الشيخ محمد واعظ زاده الخراساني[1]
ترجمة: حيدر حب الله

أهمية الحكومة في الشريعة الإسلامية

◈ المحور الأول من محاورنا هو القيادة والحكومة في نهج البلاغة؛ لهذا إذا جزتم التفضل ـ بدايةً ـ والحديث عن شروط الحاكم الإسلامي من وجهة نظر أمير المؤمنين عليه السلام.

◈ أعتقد أنه لابدّ في المرحلة الأولى من تشريح مكانة الحاكم الإسلامي عند الإمام علي عليه السلام طبقاً لما يُستفاد من نهج البلاغة، والذي يبدو لي ـ أولاً ـ أنه جرى التعرّض مراراً وتكراراً في نهج البلاغة لمسألة الحكومة، سيما في الفترة التي حكم فيها الإمام علي عليه السلام فعلاً، حيث كانت حكومته على تماس مع الكثير من القضايا المختلفة، لهذا أكثر من الحديث عن هذا الموضوع، كلاماً وخطباً و..

واحدة من القضايا المهمة ـ من وجهة نظري ـ والتي جرى الحديث عنها في نهج البلاغة مما يتصل بقضايا الدولة، هي أهمية الدولة الإسلامية وضرورتها ولزوم تشكيلها مهما كانت الظروف القائمة، وكأنّما كانت قضية الحكومة عنده على رأس

---

١. فقيه وعالم دين بارز، من تلامذة الإمام البروجردي، ومن منظّري التقريب بين المذاهب، أثارت أفكاره أكثر من جدل في إيران.

المسائل الإسلامية، ولم تكن قضية هامشية، ولعلّ سائر الديانات لا تتصوّر أن لمسألة الدولة، وقضايا السياسة بشكل عام، هذه الأهمية، اللهم إلا بعض الشيء مما جاء في التوراة وفي ديانة اليهود، فيما مفْصَل كل قضايا الإسلام هو الدولة والحكومة، فالدولة في الإسلام هي الضامن لإجراء الكثير من الأحكام الإسلامية، بل حتّى الكثير من الأحكام العبادية، مثل صلاة الجمعة، والجماعة وإقامة الحج وأمثال ذلك، فإجراء هذه الأمور تتكفّلها الدولة بالمباشرة أو مع الواسطة، ولكي يثبت الإمام علي‌عليه‌السلام هذا الأمر الهام نجده عندما رفع الخوارج شعار: «لا حكم إلا لله» وأنكروا بذلك خلافة علي والتحكيم، أجابهم‌عليه‌السلام بقوله: «كلمة حقّ يراد بها الباطل»، نعم فالحكم الإلهي لابدّ له من ينفذه، فهؤلاء يقولون: «لا إمرة»، والحال أنه «لابدّ للناس من أمير برّ أو فاجر» لقد شرّحت في مقالةٍ هذا الكلام لعليّ‌عليه‌السلام، فإننا لو حلّلنا لوجدنا أنّ الإمام‌عليه‌السلام يرى أهمية فائقة لوجود الحاكم والدولة الإسلاميين، إلى حدّ أنه لو لم يتوفر الحاكم العادل طبقاً للشروط المقررة في شرع الإسلام، فلابدّ من وضع حاكم آخر حتّى لو كان فاقداً للشروط، بل ولو كان ظالماً جائراً، حتّى يحفظ بذلك نظام البلاد، وإلاّ فستختلّ أوضاع بلاد المسلمين وأحوالها وسيسود الهرج والمرج، حتّى لا يبقى ما يحفظ المال والنفس والعرض.

وهذا كلّه يستدعي بدوره تناول قضية أُخرى يمكن ـ فيما بعد ـ أن نستفيد منها في تحليل أسلوب تعامل الإمام علي‌عليه‌السلام مع الخلفاء السابقين عليه، وكذلك تحليل عمل الأئمة‌عليهم‌السلام بعد علي، إنّنا نستنبط أن الفقه الإسلامي يرى أنه إن لم تكن هناك دولة إسلامية شرعية واجدة للشرائط فيجب أن يقوم بالمهمة الأمراء والحكّام القادرون عليها، ويجب على الناس إطاعتهم في أحكامهم المطابقة للشرع الحنيف وتكون حكومتهم ودولتهم شرعيةً، أما إذا أصدروا أحكاماً مخالفةً للإسلام فلا تجب إطاعتهم بل لا تجوز، انطلاقاً من قانون: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، بل يمكن القول: إن المعنى الأساس لفكرة الحكومة في القرآن هو إجراء الأحكام، وهو وظيفة تمام الأنبياء والإلهيين، قال تعالى: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَأَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَالْمِيزانَ لِيَقُومَ**

النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٤)؛ فالميزان هو تلك الضوابط العادلة التي لابدَّ أن يقيمها الحكّام، فإجراء العدالة ليس وظيفة الحاكم الإسلامي فحسب، بل جزءٌ من وظائف الحكّام في تمام الأديان، وعليه؛ فالعدالة الاجتماعية والسياسية أصلٌ قرآني.

ولكي نتلمّس أهمية الدولة في الإسلام، يمكننا الاستدلال بقوله تعالى: **﴿يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ﴾** (المائدة: ٦٧)، حيث أفادت الروايات أن هذه الآية تتحدّث عن إبلاغ ولاية علي عليه السلام للناس، فهذه الآية الشريفة تضع أمر الحكومة في كفّة والرسالة بأكملها في كفّة أُخرى حيث تقول: **﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ...﴾**، وهذا بنفسه دليلٌ على أهمية مسألة الحكومة والإمامة في الإسلام، وهنا من الضروري أن نلتفت في هذه الآية إلى أنّ القرآن الكريم خاطب الرسول الأكرم بخطاب: **﴿يا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾**، ومرتان فقط في سورة المائدة ـ وهي السورة الأخيرة نزولاً على قول المشهور، والتي تتحدّث بشكّل أساسي حول القضايا السياسية ـ وجّه الخطاب للرسول بـ **﴿يا أَيُّهَا الرَّسُولُ﴾**: إحداهما الآية التي نتحدث عنها، والأُخرى الآية ٤١، والتي تمثل في الحقيقة الشروع في الحديث عن موضوع الخلافة والولاية، حيث جاء فيها: **﴿يا أَيُّهَا الرَّسُولُ لا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قالُوا آمَنَّا بِأَفْواهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هادُوا﴾** (المائدة: ٤١)، وهذا النوع من الخطاب الذي يجعل مسؤولية رسول الله صلى الله عليه وآله بوصف الرسالة يؤكّد على أهمية الحكومة ويضاعفها.

شرائط الحاكم في الإسلام

وبعد هذه المقدّمة والتي بيّنا فيها أهمية، بل ضرورة، إقامة الحكومة الإسلامية، أشرع بالجواب عن سؤالكم الأول، فأذكر فهرساً بشرائط الحاكم الإسلامي مع الأخذ بعين الاعتبار ولو جملة واحدة حولها في نهج البلاغة، ثم أعرّج على خطبةٍ لعلي عليه السلام تحوي القسم الأهم من هذه الشروط:

الشرط الأول: العدالة، والتي تقع في أساس الدولة الإسلامية، بل إنها أصل الخليقة فـ «بالعدل قامت السماوات والأرض». وقد تحدّث علي عن العدالة كثيراً، ومن أقواله:

«فإن عطفك عليهم قد يعطف قلوبهم عليك، وإن أفضل مدّة عين الولاة استقامة العدل في البلاد»[١]. ويقسم عليّ على أخذ حقّ المظلوم من الظالم، فيقول: «وأيم الله، لأنصفنّ المظلوم من ظالمه، ولأقودنّ الظالم بخزامته»[٢].

الشرط الثاني: الأمانة، فالقضية أنه لا ينبغي للحاكم الإسلامي أن يعتبر نفسه قيّماً على الناس ومالكاً لأموالهم، وإنّما يراها أمينةً مؤتمنة عليهم، وأن لا يرى السلطة غنيمةً وفرصة وطعمة لنفسه، بل يراها مسؤولية وأمانة في عنقه، وضعها الله تعالى كذلك والشعب، وأنه أمين الله والناس، وفي هذا يقول عليعليه السلام: «وإن عملك ليس لك بطعمة، ولكنه في عنقك أمانة، وأنت مسترعى لمن فوقك»[٣]، أي أنك تمثل الله في الرعية، وتجري حقّ الله الذي فوقك على الرعية ممّن تحتك، ويجب أن نعلم هنا أن المصطلح الإسلامي (الراعي والرعية) لا يعني المضمون السلبي الذي ينصرف إلى أذهاننا، وإنما يعني إدارة الناس ورعاية شؤونها.

الشرط الثالث: رعاية الحقوق، فعلى الحاكم في حكمه أن يختار الحق على الباطل، ويحمي الضعفاء، ويؤيد الحقّ على الدوام، لا أن يكون تبعاً للسلطة والمتسلّطين، يقول عليعليه السلام: «الذليل عندي عزيز حتّى آخذ الحقّ له، والقويّ عندي ضعيف حتّى آخذ الحق منه»[٤].

الشرط الرابع: الصدق وصواب العمل، فعلى الحاكم أن يكون صادقاً بعيداً عن الغش والخيانة، وهذا أمرٌ مغاير للشرطين: الثاني والثالث، فعليعليه السلام يقول: «وإنّ أعظم الخيانة خيانة الأمّة، وأفظع الغش غش الأئمة»[٥].

الشرط الخامس: التواضع للشعب والتعاطف معه، فلا ينبغي للحاكم أن يرى نفسه

١. نهج البلاغة: ٤٣٣، الرقم: ٥٣، كتابه إلى مالك الأشتر.
٢. المصدر نفسه: ١٩٤، الخطبة: ١٣٦.
٣. المصدر نفسه: ٣٦٦، الرسالة: ٥.
٤. المصدر نفسه، ٨١، الخطبة: ٣٧.
٥. المصدر نفسه، ٢٨٣، الرسالة: ٢٦.

أرفع من الناس، ولا يتخذ لنفسه موقعاً طاغوتياً، يقول عليعليه السلام لمالك الأشتر: «فاخفض لهم جناحك، وألن لهم جانبك، وابسُط لهم وجهك»[١]، بل لقد كان عليعليه السلام كذلك، فعندما وقعت محاكمة بينه وبين طرفٍ آخر، وخاطبه القاضي بـ «يا أبا الحسن» ملقياً عليه الكنية احتراماً له، انزعج لتمييز القاضي بينه وبين خصمه، فخاطبه بكنيته دون أن يخاطب خصمه بالكنية أيضاً. نعم، فالحاكم عند علي واحدٌ من آحاد الناس لا سلطاناً متسلّطاً عليهم.

الشرط السادس: الاهتمام بمشورة أهل الحلّ والعقد وأهل الحجى والرأي، فهذه من وظائف الحاكم المهمّة، فحتى الرسول الأكرمصلى الله عليه وآله كان مأموراً بشورى الناس... بل إنّ علياً كان يرى أنه في بعض الظروف تصحّ الشورى في انتخاب الخليفة نفسه، وسنذكر كلامه في هذا الموضوع من نهج البلاغة.

الشرط السابع والثامن: العلم والقدرة؛ إذ يلزم أن يكون الحاكم عالماً قادراً في النطاق الذي يعمل فيه، فيحكم عن علمٍ وقدرة، يقولعليه السلام: «أحقّ الناس بهذا الأمر أقواهم عليه وأعلمهم بأمر الله فيه»[٢].

الشرط التاسع: مراعاة السنّة، أي أن على الحاكم أن يراعي وبدقة القانون الثابت الدائم لله ورسوله، ولا يتساهل في تنفيذه، وفي هذا يقولعليه السلام: «فإذا حُكِم بالصدق في كتاب الله فنحنُ أحقّ الناس به، وإن حكم بسنّة رسول اللهصلى الله عليه وآله، فنحن أحقّ الناس وأولاهم بها»[٣].

كانت هذه تسعة شروط للحاكم الإسلامي في نهج البلاغة، وهنا إذا لاحظنا مجموع هذه الشروط وأضفنا إليها شرط التقوى، وهو الشرط العاشر، نعرف أنّ هذه الشروط شروطٌ للحاكم الإسلامي، لا للإمامة التي تمثل العصمةُ ركنَها، وهذا ما يشهد على التناغم مع هذه الشرائط في عصر الخلفاء. وقد جمعت أكثر هذه الشروط في هذه

---

١. المصدر نفسه، الرسالة: ٤٦.
٢. المصدر نفسه، الخطبة: ٣٧٣.
٣. المصدر نفسه، الخطبة: ١٢٥.

الخطبة، حيث يقول: «وقد علمتم أنّه لا ينبغي أن يكون الوالي على الفروج والدماء والمغانم والأحكام وإمامة المسلمين، البخيلُ؛ فتكون في أموالهم نهمته، ولا الجاهل فيضلّهم بجهله، ولا الجافي فيقطعهم بجفائه، ولا الحائف للدول فيتخذ قوماً دون قوم، ولا المرتشي في الحكم فيذهب بالحقوق ويقف بها دون المقاطع، ولا المعطّل للسنّة فيهلك الأمّة»[1].

لقد أوضح عليعليه السلام في مطلع خطبته هذه دوافعه للتصدّي لمنصب الحكومة وأنّه ليس هناك سوى إحقاق الحق لا غير، ومن الطبيعي أنّ هذه الخطبة ليست سوى أنموذج لشرائط الحاكم وآداب الحكم لا غير، وإلا فإذا أردنا أن نطّلع على هذا الأمر بشكل كامل ومفصّل، فعلينا أن نأخذ بنظر الاعتبار عهد عليعليه السلام إلى مالك الأشتر.

خطأ شائع في فهم فقه السلطة عند أهل السنّة

وبهذه المناسبة هنا، أجد من الضروري الإشارة إلى أمر في باب شرائط الحاكم عند أهل السنّة، ذلك أن الشيعة يتصوّرون أنّ أهل السنّة لا يشترطون في الحاكم الإسلامي أيّ شرط، وأن أي متسلّط ظالم يعدّ عندهم خليفةً وحاكماً على المسلمين، والحال أن أهل السنّة يشترطون ـ في كتب الأحكام السلطانية التي تشتمل المباحث السياسية ـ في الحاكم أن يكون فقيهاً عالماً قادراً وعادلاً، فإذا أمكن وجب على الناس انتخاب شخص يحمل هذه المواصفات، لكنهم يضيفون: إنه إذا لم يحصل ذلك وأحكم شخصٌ ما قبضته على السلطة بالقدرة والقوة دون أن يحمل هذه الشرائط.. فما هي وظيفتنا تجاهه؟ وهنا يفتي أهل السنّة بعدم جواز الثورة و الخروج عليه؛ إذ ذلك باعث على اختلال النظام وإحداث الاضطراب، وإنما المطلوب إطاعته ما دام يحكم بحكم الله، وإذا حكم على خلاف حكم الله تسقط طاعته؛ إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الله، وإذا ما لوحظ أن حكومةَ مثلِه سوف تؤدي إلى زوال الإسلام ممّا يهدّد بيضة الإسلام بالخطر، فهنا

١. المصدر نفسه، الخطبة: ١٣١.

يمكن الخروج عليه وإسقاطه، إذا كان ذلك ممكناً.

هذه هي النظرية الفقهية لأهل السنّة هنا، إلا أن الشيعة غالباً ما لا يكون لهم علمٌ بهذه النظرية، فيكتبون في ردودهم على أهل السنّة شيئاً غير هذا، والحال أن عمل علماء أهل السنّة وأتباعهم كان على ذلك حيث كان يمكنهم، ولم يكونوا ليثوروا على الحاكم إلا عند الشعور بالخطر على الإسلام منه.

ومن الطبيعي أنّ وعاظ السلاطين وعلماء البلاط كانوا كُثُراً أيضاً، فلم يكونوا ليأخذوا هذا الحكم بعين الاعتبار، وكانوا دوماً حماةً لسلاطين الجور، وفي هذه النقطة لا فرق في علماء البلاط بين الشيعة والسنّة، وبقطع النظر عن هذا الصنف من العلماء يبدو أن منهج علماء الدين الشيعة الملتزمين والمتدينين في التعامل مع السلاطين غير الشرعيين كان كأهل السنّة أيضاً ما لم يروا أن أهل الإسلام في خطر، أي أنهم لم يكونوا ليثوروا على الحاكم، لكنهم في الوقت عينه وخفاءً كانوا لا يرون شرعيةً لسلطته، ولم يعتبروا إطاعته واجبة، مع اعتقادهم بوجوب التقية في أغلب هذه الحالات، نعم يمكن اعتبار الحركة الدستورية (المشروطة) ثورةً ضدّ حكام الجور، كذلك الحال في نهضة الإمام الخميني وظاهرة الثورة الإسلامية.

صلاحيات الحاكم الإسلامي

◈ حبذا لو تحدّثونا عن دائرة عمل القيادة الإسلامية ونفوذها في الإسلام فيما يتعلّق بالمسائل السياسية والاجتماعية.

◈ نعم، هذا السؤال مهم جداً، ففي القرآن ومن وجهة نظر علماء الإسلام وعامة المجتمع الإسلامي.. لا حدود لصلاحيات الرسول الأكرمﷺ في دائرة لأحكام الإلهية، لكنه كالآخرين لابدّ له أن يطيع حكم الله تعالى، وإذا ما تخطّينا هذا الأمر فإن يد الرسول مطلقة مفتوحة في تمام القضايا السياسية والمالية والاقتصادية وغيرها ضمن إطار المقررات الإسلامية، وما يراه من مصلحةٍ عليه العمل به، ولا ينبغي أن نتوهم أن رسول الله كانت وظيفته تعيين أئمة الجمعة والجماعات، ولا شأن له بسائر القضايا الاقتصادية والسياسية ومسائل الحرب والسلام، فهذا التصوّر يخالف ضرورة

الإسلام، وإنكار ذلك إنكار لضروريات الإسلام، وحكم منكرها معلوم.

وللشيعة هذه العقيدة عينها في حقّ أهل البيت عليهم السلام، فهم لا يرون ولايتهم محدودة إلا بحدود الأحكام الإلهية، كما أن القائلين بولاية الفقيه المطلقة يذهبون إلى ذلك في حقّ الفقيه الجامع للشرائط والذي وصل إلى مقام القيادة، وغدا حاكماً مبسوط اليد، إنهم يقولون: إن الصلاحيات التي ثبتت لرسول الله بوصفه حاكماً لا بوصفه شارعاً، وللأئمة بوصفهم حكّاماً لا بوصفهم أئمةً معصومين.. تثبت بعينها للفقيه المبسوط اليد الذي هو خليفة الإمام فيده مفتوحة ومطلقة، كما أن حكومته غير محدودة بحدّ في نطاقها ودائرتها وسعتها، فلا يمكن لأحد أن يقول له: أصدر أحكامك في دائرة العبادات فقط، أما سائر أمور البلاد فأوكله لنا، وعلى حدّ تعبير المعارضين للنظام الإسلامي (في إيران) في بداية الثورة: إن متراسكم المسجد لا كرسي رئاسة الجمهورية ولا رئاسة الوزراء.

انطلاقاً من صريح قوله تعالى: ﴿**أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ**﴾ (النساء: ٥٩) ، فإن لبّ الولاية في الإسلام هو الإطاعة، فكون النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأحقّ بهم معناه أنه حيث يأمر يكون مأموره واجباً، كذلك الحال في الإمام إذ له الولاية فتكون طاعته واجبة، وذلك كلّه ـ طبعاً ـ في إطار الأحكام الإلهية، ولا حدّ لولايته غير ذلك، ومعناه أنه لابدّ من تقديم رأيه على رأينا، وهذا ما لا يناقض مبدأ الشورى إطلاقاً، كما أنه لا يستلزم الاستبداد؛ فعلي عليه السلام يقول: «فوالله إنّي لأولى الناس بالناس»[1].

حقوق الحاكم والرعية

◈ فيما يتعلّق بالوظائف المتبادلة بين الحاكم والشعب، ثمّة ملفات وقضايا كثيرة لو توضحوها لنا.

◈ نعم، هذه المسألة مهمة، فعلي عليه السلام عندما يريد بيان حقوق الوالي على الرعية

---

١. المصدر نفسه، الخطبة: ٣٤.

يبيّنها بشكل متبادل، أي أنه يقول: «إنّ لكم عليَّ كذا وكذا، ولي عليكم كذا وكذا»، وهذا له معانيه ودلالته وذلك:

أولاً: إنه يبعد عن أذهان عامة الناس الإحساس باستبداد الحاكم وعدم حديثه سوى عن حقوقه، ولا يأتي على ذكر حقوق الشعب. إن هذا بنفسه نوع من العدالة والمساواة بين الحاكم والرعية، بين القائد والشعب، وهي تنطبق تماماً مع الشروط التي أسلفنا ذكرها.

يقول علي في هذا الإطار: «أيُّها الناس! إنّ لي عليكم حقاً ولكم عليّ حق، فأما حقكم عليّ فالنصيحة لكم، وتوفير فيئكم عليكم، وتعليمكم كيلا تجهلوا، وتأديبكم كيما تعملوا. وأما حقي عليكم، فالوفاء بالبيعة، والنصيحة في المشهد والمغيب، والإجابة حين أدعوكم، والطاعة حين آمركم»[١].

إنه لمن المهم جداً من الناحية النفسية أن يشرع الإمام ـ وعند بيانه الحقوق المتبادلة بينه وبين الرعية ـ ببيان حقوق الناس، إذ عندما تتضح حقوقهم، يستعدّون للتحمل، وعندما يعترف الحاكم بحقوقهم عليه فإنهم ينصتون له ويسمعونه في حقوقه عليهم، إنه يشير إلى النصيحة حقاً لهم عليه، ولا يراد بالنصيحة هنا الموعظة، بل يقصد إرادة الخير، أي أن يريد الحاكم لرعيته الخير دوماً ويراعي مصالحهم، وهذا حق مشترك بين الحكّام والشعب، فعلى الحاكم أخذ مصالح الناس بعين الاعتبار، وعلى الناس أيضاً أخذ مصالح الحاكم بعين الاعتبار، ذلك أن مصالحه ـ في الحقيقة ـ هي مصالحهم، ولهذا قال الإمام عن حقّه على الناس: «والنصيحة في المشهد والمغيب»، أي أن يراعوا مصالح الحاكم في حضوره وغيابه، فيدفعوا التهمة عنه ويدافعوا عن شخصيته واحترامه، وعليه فالآمر والمأمور ملزمان معاً بإرادة الخير لبعضهما.

الحق الثاني للشعب على الحاكم، أن يقسّم بالعدل أموال الفيء عليهم،أي تلك الأموال التي ترجع على المسلمين من الأعداء ويشترك فيها الناس بالتساوي، والفيء

---

١. المصدر نفسه، الخطبة: ٣٤.

مغاير للغنائم الحربية التي تختصّ بالمقاتلين، فالحقوق وأموال الدولة لها في الفقه الإسلامي أحكام خاصّة.

أما الحقّ الثالث والرابع، فهو حق معنوي في غاية الأهمية، ألا وهما التعليم والتربية، فالحاكم في الإسلام لا يقتصر عمله على قضايا المعيشة والسياسة والاقتصاد، بل يتحمل مسؤولية تربية الناس وتعليمهم بوصف ذلك حقاً للشعب وواجباً لهم عليه.

كانت هذه مجموعة حقوق الشعب وواجبات الحاكم، وهي حقوق ثقافية وسياسية واجتماعية ـ أي إرادة الخير والمصلحة للناس ـ وحقوق اقتصادية.

وعلى صعيد الحقوق السياسية والاجتماعية، على الحاكم أن يقدّم مصالح الناس على مصالحه الشخصية، ولا يجعل مصالح الأمّة فداءً لمصالحه، وكذلك الحال على مستوى الحقوق الاقتصادية فلا يسيء الاستفادة من الأموال العامة للشعب، فلا يعطي نفسه وقومه وأهل عشيرته من هذه الأموال بغير حق.

أهمية البيعة في الفقه السياسي الإسلامي

بعد هذا، يشرع الإمام علي عليه السلام في سرد حقوقه على الناس؛ وأول هذه الحقوق الوفاء له بالبيعة، ومع الأسف ليس هناك متسع لكي أبيّن هنا الدور الهام للبيعة في نظم الأمور السياسية والحكومية، فالحاكم في الإسلام يشرع بالعمل ببيعة الناس له وهي تقوي أواصر العلاقة بينه وبين الشعب، فيلتزم الناس بالبيعة الإطاعةَ لأوامره وعدم العصيان، إلا إذا تمرّد هو نفسه على طاعة الله عزّ وجلّ. نعم، ما دام الناس غير عاقدين للبيعة مع الحاكم، فلا تكون أوامره ملزمةً لهم، إلا أنه بمجرّد حصول البيعة له تصبح سلطته عليهم شرعيةً، وتغدو إطاعته واجبةً شرعاً، ولهذا رأينا رسول الله صلى الله عليه وآله وفي مواضع عدّة، منها ما حصل قبل صلح الحديبية في العام السادس للهجرة،حينما توجّه لأداء العمرة نحو مكّة ومنعه المشركون من دخولها، ولكي يحكم أمر الحرب أو السلم مع الكفّار.. أخذ البيعة من الناس، ثم عقد الصلح مع المشركين، ونتيجة هذا الصلح الذي سمّي باسم المنطقة التي عقد فيها (الحديبية) أن رجع رسول الله صلى الله عليه وآله إلى المدينة دون أداء العمرة، وقد كان هذا الأمر ثقيلاً جداً على المسلمين، لكنهم سلّموا به انطلاقاً

من البيعة التي عقدوها، إنّ هذه البيعة مهمة جداً إلى حدّ أن الله تعالى تحدّث مرتين عنها في سورة الفتح التي نزلت للحديث عن هذا الصلح، مقدّراً ومثنياً على المسلمين، فقال: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُبايِعُونَكَ إِنَّما يُبايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾ (الفتح: ١٠)، إلى آخر الآية مما احتوى سلسلة أمور ملفتة، وقال سبحانه: ﴿**لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ..**﴾ (الفتح: ١٨) إلى آخر الآية أيضاً، والتي اشتملت على أمور أكثر جذباً وإلفاتاً، ويحظى موضوع البيعة مع رسول الله صلى الله عليه وآله بأهمية عالية في تاريخ الإسلام، والتي كان منها بيعة الأنصار الأولى والثانية، والتي سميت ببيعة العقبة الأولى وبيعة العقبة الثانية، وذلك قبل الهجرة إلى المدينة.

وقد تحدّث الإمام علي عليه السلام مرات ومرات عن البيعة التي تعدّ أساساً لأعمال الدولة كافة. ومن هنا أخذ رسول الله صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام البيعة في صحراء الغدير من الناس، دون أن يكتفي بالإعلان عن ولاية علي عليه السلام عليهم.

ما زلت أذكر أنه في أوائل أيام الثورة الإسلامية (في إيران)، كتبت رسالة للسيد القائد (الخامنئي)، وكان آنذاك رئيساً للجمهورية، وقلت فيها: إن هناك أمرين في الدستور مهمين: أحدهما بيعة الناس للقائد، وثانيتهما مشورة الحاكم للرعية في القضايا الهامة؛ ذلك أن البيعة بوصفها حقاً من جهة الحاكم هي التي تعطي حكومته الشرعية، وتدفع الناس للطاعة، كما أن المشورة بين الحاكم والناس بوصفها حقاً متبادلاً بين الناس والقيادة تدفع شبهة الاستبداد. نعم قد ترفع البيعة أحياناً كشعار، كما أنّ أساس اعتبار رأي الناس قد جاء في الدستور، وهو نوع من المشورة مع الشعب، إلا أنني أعتقد أنها لم تظهر بشفافية وصراحة ووضوح.

وعلى أيّة حال، الذي نحصل عليه من مراجعة تاريخ صدر الإسلام أن البيعة مع الخلفاء ـ رغم أنه لم تكن لديهم تلك الصلاحية المنشودة ـ كانت مثل الحلقة في رقبة الناس تثقلهم، وقد كان من الصعب جداً خرق هذه البيعة، بل لقد كانت قضية البيعة موجودة قبل الإسلام عند عرب الجاهلية وكانت تمثل أساس الاتفاقات والعقود، فعندما كانت تحصل بيعةٌ ما كان الناس يسلّمون لمن بايعوه، ويرون نقض البيعة عملاً

سيئاً جداً غير مرغوب فيه.

فعندما نقول: على الناس في نظام ولاية الفقيه وفي الجمهورية الإسلامية إطاعة القائد، فإنّ هذا حقّه الذي حصل عليه طبقاً للاتفاق مع الشعب حينما قبلوه والتزموا به، إن ذلك إلزام النظام الإسلامي ولا نظير له في الأنظمة الأُخرى في الدنيا؛ لهذا كان الحكام على امتداد تاريخ الإسلام السياسي يأخذون البيعة من الناس، بل إن ذلك ما زال موجوداً على نطاق محدود في المملكة العربية السعودية، ولعلّه موجود أيضاً في نقاط أُخرى من العالم حينما يُراد تطبيق السنن الإسلامية، وعليه فالحقّ الأوّل للحاكم على الناس أو الإمام على الرعية، هو الوفاء بالبيعة.

الحق الثاني هو ـ كما قلنا من قبل ـ حقٌّ متبادل ألا وهو النصيحة وإرادة الناس الخير للحاكم مقابل إرادته الخير لهم، إن هذا الحقّ المتبادل فرع الرابط الوثيق القائم بين الدولة والشعب، فليست إرادة الناس الخيرَ للحاكم في الإسلام تملّقاً له أو ممارسةً للمدح والتمجيد والتزلّف، وإنما حفظ السلطة ورعاية مقام القيادة، وهما الأساس في إيجاد الوحدة، أي كما نقول اليوم: الضامن لوحدة الملّة. وهذا الحق يلزم على الناس فعله سواء كان الحاكم حاضراً أم غائباً «النصيحة في المشهد والمغيب».

الحق الثالث إجابة دعوة الحاكم، فعندما يطلب الناس للحرب أو الصلح أو النشاط الاقتصادي والسياسي فعليهم أن يجيبوه، فإجابته واجبة مثل الصلاة والصوم وسائر الفرائض الشرعية الأُخرى، وهذا الحق ناشئ من الحق الأول، أي الوفاء بالبيعة.

أما الحق الرابع الناشئ أيضاً من البيعة، فهو إطاعة أوامر القائد، وكما قلنا من قبل وسنقول ونؤكّد عليه: لا تعني طاعة الحاكم الاستبداد، أو كما يقول بعض من لم يشعر بولاية الفقيه: «إن قوامة القائد على الناس تحكي عن حاجة الناس إلى قيّم»، إنما المسألة تعبيرٌ آخر عن حقيقة البيعة، والالتزام بولاية وليّ الأمر وفاءٌ بالعهد وصدقٌ في القول والاتفاق الذي حصل مع البيعة.

إنني أقبل أنّ هذه المفاهيم لا وجود لها في الحكومات الحالية الموجودة في العالم، ولهذا لا يستسيغ الذين درسوا القانون الدولي أو اطلعوا على الأنظمة الديمقراطية التي

تبهر الدنيا... لا يستسيغون هذا النوع من المفاهيم، وهم يقولون صراحةً في خطبهم وكتاباتهم: إنه استبداد، وأحياناً يعبّرون بالاستكبار وطلب الامتيازات والاستئثار بالسلطة، ويعدّون هذا النظام في مصافّ النظم السلطانية الاستبدادية، وهم يغفلون عن أنّ إطاعة الحاكم في حدود المقررات الإسلامية حقّ التزموه في البيعة معه شرعاً وقانوناً، وأن التخلّف عن هذا القانون جرم، ولا يعبّر عن مروءة وشهامة، بل عن جفاء أكيد.

مهما أوضحنا في هذا المجال فهو قليل، ذلك أن عقليات الكثير من مثقفينا لا تعرف سوى النظم الغربية، ولم تفهم لبّ ولا روح نظام الحكومة الإسلامية الذي أقامه الله ورسوله، ولعلّه لا تقصير لديهم إذ لا جهد كافي في هذا المضمار قد حصل أو أنجز.

ونتيجة الكلام أن علياًعليه السلام قد عدّد في هذه الأسطر المعدودة عدّةَ حقوق للناس على الحاكم، وأربعة حقوق للحاكم على الناس، وأحد هذه الحقوق مشترك وهو إرادة الخير للطرف المقابل.

في موضعٍ آخر[1] يعيد عليعليه السلام ذكر هذه الحقوق باختلاف بسيط، لا بأس بذكره دون شرح أو تحليل، إنه يقول: «إنه ليس على الإمام إلا ما حُمِّل من أمر ربّه: الإبلاغ في الموعظة، والاجتهاد في النصيحة، والإحياء للسنّة، وإقامة الحدود على مستحقيها، وإصدار السُّهْمان على أهلها».

إلى هنا يذكرعليه السلام خمسة حقوق للشعب تقع في وظائف الإمام، يجمعها تحمّل مسؤولية العمل بأوامر الله: «ما حمّل من أمر به»، وتشمل حقوقاً أخلاقية وثقافية واقتصادية وقانونية: «الإحياء للسنّة»، وقضائية «إقامة الحدود على مستحقيها».

وفي مقابل هذه الوظائف، للشعب وظائف أيضاً تمثل تكاليف شرعية عليهم لا بوصفها من حقوق الحاكم، يقول: «فبادروا العلم من قبل تصويح نبته» أي سارعوا إلى العلم قبل جفاف نباته، «ومن قبل أن تشغلوا بأنفسكم عن مستثار العلم من عند

---

١. نهج البلاغة، الخطبة: ١٠٥.

أهله»، أي قبل أن تنشغلوا بأعمالكم فتتركوا استفادة العلم من أهله، «وانتهوا عن المنكر، وتناهوا عنه، فإنما أمرتم بالنهي بعد التناهي».

وهكذا يعدّد علي عليه السلام ثلاث وظائف ثقافية واجتماعية، وهي التعلّم والنهي عن المنكر، والابتعاد عن المنكر قبل نهي الآخرين عنه، في مقابل خمس وظائف للإمام.

إن هذه الخطبة تحدّد رؤية الإمام علي عليه السلام للحقوق المتبادلة بين الحاكم والرعية وتحدّد معالمها إلى حدّ ما.

لماذا لم يطالب الإمام علي عليه السلام بحقّه في الخلافة؟!

◈ ثمة تحليلات كثيرة في تفسير انصراف الإمام علي عليه السلام ـ بوصفه الحاكم الشرعي المنصوب ـ عن المطالبة بحقه، يقول بعضهم: إن كون علي عليه السلام شاباً هو ما جعله يتنحّى، فهل يمكن أن توضحوا لنا ذلك؟

◈ نعم، إن هذا السؤال مهم للغاية، ومن وجهة نظري يقع على رأس القضايا السياسية في الإسلام، وهي القضايا التي ظلّت حاضرةً بين الفريقين: الشيعي والسنّي، وأدّت إلى ظهور الكثير من الدراسات والأبحاث والتجاذبات والحروب والصراعات والنزاعات والعداوات والردود المتبادلة الهامّة في المجال العلمي والاجتماعي، كما كانت مادّةً خصبة للحكّام والسلاطين الظالمين، وكذلك لعلماء الفريقين من النحل المختلفة، سواء جاء ذلك منهم بعنوان الدفاع عن الحق والحقيقة، أم بدافع الدفاع عن حكّام عصرهم ولو كان ذلك بغير حق، من طرف وعاظ السلاطين وعلماء البلاط.

وهنا لابدّ أن ندرس هذه القضية من جانب الطرفين مهما كان الباعث لها، فكل واحد منهما لديه دليل، فالشيعة عندهم أدلّة كثيرة من الآيات والروايات، لا سيما حديث الغدير المتواتر، ومقاطع من نهج البلاغة، سيما الخطبة الشقشقية، يعتمدون عليها لإثبات نظريتهم، أما أهل السنّة فهم ينكرون هذه الأدلّة أو يقومون بتفسيرها وتبريرها انطلاقاً من عمل الصحابة والمهاجرين والأنصار بعد وفاة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، واعتماداً على الآيات والروايات الدالّة على فضل الصحابة، سيما

المهاجرين والأنصار، واتكاءً أيضاً على حوادث تاريخية وروايات في فضل أبي بكر وسائر الخلفاء، وهذا معناه أن كل طرف يُثبت نظريته وتصوّره اعتماداً على ما ذكرناه.

لقد فاقت الكتب والدراسات التي قدّمها الطرفان حدّ الإحصاء وما تزال مستمرةً حتّى عصرنا الحاضر، ولا أريد أن أدخل في هذا الأمر أيضاً، فلا تفي مقالة واحدة ولا حوار واحد بحقّ هذا الموضوع، بل هو خارج ـ من الأساس ـ عن نطاق سؤالكم.

السؤال هو: لماذا حُرم الإمام عليعليه السلام من حقّه أو لماذا تنحّى عن المطالبة به؟ وأريد هنا أن أجيب عن هذا السؤال من خلال نصوص نهج البلاغة. والملفت أن هذا السؤال اتفق أن وجّه إلى عليعليه السلام نفسه حيث سأله بعض أصحابه: كيف دفعكم قومكم عن هذا المقام وأنتم أحقّ به؟ فقال: «... أما الاستبداد علينا بهذا المقام ونحن الأعلون نسباً، والأشدّون بالرسول نَوْطاً، فإنها كانت أثرة شحّت عليها نفوس قوم، وسخت عنها نفوس آخرين، والحكم الله والمَعودُ إليه القيامة».

لقد أقفل الإمام عليعليه السلام الحديث هنا، مثلما فعل في مواضع أُخرى دون أن يذكر اسم شخص بعينه، وقد وضع هذا الكلام الخلفاء موضع تساؤل ومساءلة، إلا أن هذا لا يفتح الموضوع ولم يكن يريد عليعليه السلام فتح الموضوع، لأن الآخرين موجودون يسمعون، ولم يكن عليعليه السلام يريد أن يُبعد أنصاره عنه، ويشتتهم من حوله، فالناس غالباً ما ترى الخلفاء السابقين على حقّ، كما أنهم بايعوه على أساس أنه الخليفة الرابع، وقد كنت تعرّضت لهذا الموضوع في مقالة لي حملت عنوان «الإمام علي والخدمة الإسلامية»، وقد كنت أرسلتها إلى اللجنة المنظمة لبرامج عام الإمام عليعليه السلام وشرحت هناك هذا الأمر.

لقد قلت: إن المستفاد من خطبة الشقشقية ـ وهو ما لم يسمعه أصحاب علي منه بهذه الصراحة والشفافية حتّى ابن عباس وهو ابن عمّه ـ أن علياًعليه السلام قد عاتب أصحابه بالكناية والإشارة، وأنكم في الماضي اتخذتم مواقف لم تكن مرضيةً بالنسبة لي، من هنا أنصح بالرجوع إلى تلك المقالة.

حسناً، هذه وجهة نظر تبنّاها الشيعة دائماً، ويصرّون عليها، وهي حق طبعاً، غاية ما

في الأمر أنه عند توضيح هذه الحقيقة وبيانها، كما سائر كلمات عليعليه السلام سواء في نهج البلاغة أم في مواضع أُخرى، وكذلك على مستوى تحليل سلوكه وتعامله مع الخلفاء السابقين عليه، سيما الشيخين (أبي بكر وعمر).. لا ينبغي إبعاد تمام نصوصه وكلماته، بل المفترض استحضارها.

نقطة ضعف في القراءة الشيعية لموقف الإمام عليعليه السلام

نعم، ظلّ الشيعة على الدوام متخذين هذا الموقف الصريح حول إمامة عليعليه السلام وهو موقف لا صلح فيه ولا مصالحة، لكن دون ملاحظة الكلمات الأخرى لعليعليه السلام فيما يتعلّق بخلافته وخلافة الخلفاء السابقين عليه، كما ودون الاهتمام بالمسائل التاريخية وكذلك المناخات التي كانت متوفرة للآخرين في وسط الصحابة لا سيما لأبي بكر، بدوري قمت بدراسة طويلة لهذا النوع من القضايا، ولا أقلّ ليس بوصف ما توصّلت إليه عقيدةً قطعية، وإنما وجهة نظر قابلة للبحث والدراسة، والذي رأيته أنّ مسألة الخلافة لها مرحلتان وأولويتان هما:

الأولوية الأولى: الالتزام بالنصّ القائم على خلافة عليعليه السلام وإمامته وأهل بيته من بعده، وشواهد ذلك وأدلّته كثيرة لا تقبل الإنكار، كما أنّ هناك شواهد على ذلك في نهج البلاغة، رغم أنّ قصّة الغدير لا نراها موجودة في هذا الكتاب لما ذكر من سبب قبل قليل، ألا وهو مراعاة عواطف الجماهير فيما يخصّ الخلفاء السابقين على علي.

الأولوية الثانية: وهي التي تظهر في أوضاع خاصّة، مثل فقدان المناخ الاجتماعي المساعد على تحقيق الأولوية الأولى أو انحراف المجتمع الإسلامي وأكثر الناس ـ لأيّ سببٍ كان ـ عن هذه الأولوية، وبذلك تمثل باب الضرورة للحدّ من حركة المنافقين المعارضين لأساس الإسلام وخوف هيمنتهم بعد رسول اللهصلى الله عليه وآله على الكيان الإسلامي، وهو أمر قطعي مؤكّد وفقاً لما تقدّمه الشواهد التاريخية والنصوص الكثيرة القرآنية والحديثية، من هنا فإنّ شورى أهل الحلّ والعقد والأنصار والمهاجرين يمكنها أن تحول دون عودة المنافقين والمرتدين، وكذلك اليهود والنصارى، من الذين تلقّوا

ضربات جارحة من الإسلام وكانوا ينتظرون وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله.

اعتراف الإمام علي عليه السلام بخلافة الثلاثة السابقين وفق الأولوية الثانية. تخريج فقهي

لقد كان هذا هو السبيل للحلّ، وقد كان علي عليه السلام محترماً لهذه الشورى معتبراً لها بل مسلّماً لها عملياً بغية حفظ الإسلام. وهنا يمكن تبرير هذه الأولوية الثانية بشكلين وعلى صورتين:

الأولى: أن يستخدم قانون المهم والأهم الأصولي، حيث يقع التضاد بين حكمين متضادين يترتب أحدهما على الآخر، ويكون الأول مطلقاً فيما الثاني مشروطاً بعصيان الحكم الأول، بمعنى أن المكلّفين إذا لم يعملوا بالحكم الأول يصل الدور إلى الحكم الثاني، وإذا عملوا به فلا يصل الدور إليه، أي يكون الحكم الثاني ـ على تقدير عصيان الحكم الأول ـ فعلياً ناشطاً نظراً لأهمية الموضوع.

لقد كان المسلمون مكلّفين بالتسليم لخلافة علي عليه السلام بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله إلا أنهم عصوا وارتكبوا ذنباً، وفي هذه الحالة تبلور التكليف الثاني، أي تشكيل الخلافة بإجماع المهاجرين والأنصار، ومن الطبيعي أنّ المراد بالإجماع هو التبعية للأكثرية لا الإجماع العام الكلي، فلا ينبغي السعي وراء مخالفات أفراد محدودين كي نخدش في هذا الإجماع، وبهذا ظهرت فعلية ومشروعية المرحلة الثانية، نظراً لخطورة وضع الإسلام في تلك الفترة.

نعم، إن هذا الكلام لا يبرّؤ الصحابة،ولا أقلّ بعضهم، ممن كان له دور أساس في قضية الخلافة، ومن هنا فلابد أن نلاحظ الحقد والضغينة التي كانت في القلوب لعلي عليه السلام وأهل بيته.

الثانية: لا من باب الترتب مع قبول مسؤولية وتقصير المسبّبين الأوائل، وإنّما من باب الضرورة وعدم إمكان العمل ضمن الأولوية الأولى، وعدم وجود أرضية لازمة لإقامتها وللعمل بالنص، كما سأشير عما قريب.

والآن، لنرى شواهد الأولوية الثانية في نهج البلاغة:

١ ـ يكتب علي لمعاوية، فيقول: «إنه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان، على ما بايعوهم، فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب أن يرد، وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإن اجتمعوا على رجل وسمّوه إماماً كان ذلك لله رضاً، فإن خرج عن أمرهم خارج بطعن أو بدعة ردّوه إلى ما خرج منه، فإن أبى قاتلوه على اتّباعه غير سبيل المؤمنين وولاه الله ما تولّى»[١].

ففي هذه الرسالة يصرّح الإمام بأن إجماع المهاجرين والأنصار على إمامة شخص باعث على شرعية إمامته، ويرى ذلك مصحّحاً ـ في الجملة ـ لإمامته هو نفسه، وأن ذلك مورد رضا الله، بل يرى منه الطعن عليهم وجواز قتالهم.

وهنا يمكن أن يقول شخص: إن هذا الكلام حجة على معاوية الذي يعتبر أنّ شورى المهاجرين والأنصار سبيلٌ لاختيار الخليفة، وهو لا يعني أن الإمام علياً يرى أن هذا الشرط هو الأولوية الثانية وأن الخلافة تصبح شرعية بذلك .. جيّد ...، إن هذا احتمال، فما المانع من القول ـ كما قلت ـ: إن علياً عليه السلام يعتبر هذه الضرورة باعثاً على حكم ثانوي، كسائر العناوين الثانوية.

٢ ـ وقال الإمام علي عليه السلام عندما اتخذت الشورى المؤلّفة من ستة أشخاص بعد عمر بن الخطاب موقفها مبايعةً عثمان: «لقد علمتم أني أحقّ الناس بها من غيري [وهنا يكرّر طرح مسألة الأحقية] والله لأسلمنّ ما سلمت أمور المسلمين ولم يكن فيها جورٌ إلا عليّ خاصّة»[٢]. فهو هنا يعترض على أهل الشورى مذكّراً بأحقيته وأولويته للخلافة، لكنه يخضع لرأي هذه الشورى رعايةً لمصالح المسلمين.

٣ ـ ويبدي علي عليه السلام عدم رغبته في قبول الخلافة، فيقول: «والله ما كانت لي في الخلافة رغبة، ولا في الولاية إربة، ولكنّكم دعوتموني إليها وحملتموني عليها»[٣]. ومن الواضح أن مراده من الخلافة هو هذه الأولوية الثانية التي لم يكن راغباً فيها، لكنه في

١. المصدر نفسه، الرسالة: ٦.
٢. المصدر نفسه، الخطبة: ١٧٣.
٣. المصدر نفسه، الخطبة: ٧٤.

نهاية المطاف يراها مشروعةً، يسلّم لها، إنّ عدم رغبته هذه في الخلافة قد ورد مكرراً في نهج البلاغة، قاصداً بها الأولوية الثانية، وإلا فالأولوية الأولى لها لم تتحقق، يضاف إلى ذلك أنها منصب إلهي لا يمكن التخلّي عنه، كما لا يمكن وضع أثقاله عن الأكتاف.

٤ ـ ويرى عليعليه السلام أن حضور جماعة كافٍ لتبلور البيعة وتحققها، ولا يرى إجماع تمام المسلمين ضرورياً، بل يعدّه غير ممكن، إنه يقول: «ولعمري لئن كانت الإمامة لا تنعقد حتى يحضرها عامّة الناس فما إلى ذلك سبيل، ولكنّ أهلها يحكمون على من غاب عنها، ثم ليس للشاهد أن يرجع، ولا للغائب أن يختار..»[١].

٥ ـ ويحتجّ عليعليه السلام على طلحة والزبير وأصحاب الجمل ممّن بايعوه، ويرى أن بيعتهم في رقبتهم، مع أنّ بيعتهم هذه كانت على خلافته بعد الخلفاء الذين جاؤوا قبله، لا على إمامته، إنه يقول: «وأبرزا حبيس رسول اللهصلى الله عليه وآله لهما ولغيرهما في جيش ما منهم رجل إلا وقد أعطاني الطاعة، وسمح لي بالبيعة، طائعاً غير مكره...»[٢].

٦ ـ وكذلك يتحدّث عليعليه السلام عن بيعة الناس له، فيقول: «وبسطتم يدي فكففتها، ومددتموها فقبضتها»[٣].

وأساساً؛ خطب الإمام عليعليه السلام غالباً ما جاءت بعد الخلافة، ولهذا كان جوّ الأولوية الثانية حاكماً عليها، إلى حدّ أنه لا يتحدث عن الأولوية الأولى، أي الإمامة الخاصّة به، إلا على نحو الإشارة، أما الأولوية الثانية والتي هي عبارة عن إجماع أهل الحلّ والعقد فيتحدث عنها مراراً وتكراراً وبشكل صريح، وعلى أية حال فعليعليه السلام يؤكّد مراراً على بيعة الناس له ويحتج بذلك على مخالفيه، وهو ما يحكي عمّا أسميناه مشروعية الأولوية الثانية، بل لابدّ من القول: إنّ علياً قد بيّن ضوابط هذه الأولوية ولأوّل مرة في تاريخ الخلافة الإسلامية، مثل حديثه عن كون رأي الحاضرين في المدينة أو في جلسة البيعة ميزاناً وحجةً على الغائبين، فلا يمكن لهم بحجة عدم الحضور ردّ ما

١. المصدر نفسه، الخطبة: ٢٠٥.
٢. المصدر نفسه، الخطبة: ١٧٢.
٣. المصدر نفسه، الخطبة: ٢٢٩.

جاء في تلك الجلسة، كما تحدّث عن عدم شرطية إجماع الكلّ على البيعة حتّى تصبح شرعيةً، والذي يبدو من مجمل ذلك كلّه أنهعليه السلام كان يركّز على رأي المهاجرين والأنصار ويعتمد عليه.

وثيقة تاريخية هامّة في موقف الإمام عليعليه السلام من الخلافة السابقة

وهنا، إذا قبلنا هذه الأولوية الثانية لأيّ دليل من الأدلّة، فمن المسلّم أنّ هذه الأولوية هي التي كانت حاكمةً على الموقف بعد وفاة رسول اللهصلى الله عليه وآله، ولهذا سلّم لها علي في نهاية المطاف، وبايع الخلفاء، بل تعاون معهم في العديد من الأعمال وبجدّ، ورافقهم فيها. وفي هذا المجال، وإضافة إلى مقاطع عديدة من نهج البلاغة في هذا المضمار لا مجال لاستعراضها، إلا أنني أشير إلى رسالة واحدة للإمامعليه السلام جاءت في كتاب «الغارات» لأبي إسحاق إبراهيم بن محمد الثقفي الكوفي الإصفهاني (٢٨٣هـ)، وأكتفي بها.

مؤلّف هذا الكتاب من أسرة أبو عبيدة الثقفي والمختار الثقفي، والتشيع في هذه الأسرة عميق ومتجذر، وقد كتبوا حوله أنه كان زيدياً ثم تحوّل إلى المذهب الإثني عشري، وألّف كتابه في الكوفة، حيث محلّ سكناه وسكن عائلته، إلى حدّ أن أهل إصفهان في ذلك الزمان ـ وأكثر من أي مكان آخر ـ كانوا يعادون علياًعليه السلام، وقد روى هذا الكتاب في إصفهان، حتّى أنه لم يقبل دعوة أحمد بن محمد بن خالد إلى قم أن يهاجر إليها، ويعدّ هذا الكتاب من نفائس المصادر التاريخية الشيعية، والذي أحياه المغفور له مير جلال الدين المحدث الأرموي عبر تصحيحه ودرج تعليقاته عليه وطباعته في مجلّدين، وقد طبعته «انجمن انتشارات علي» فلتراجع مقدّمة الكتاب.

وقد جاء في هذا الكتاب أنه بعد شهادة محمد بن أبي بكر، دخل على عليعليه السلام عدّةٌ من أصحابه الخاصين به، مثل: عمرو بن الحمق، وحجر بن عدي، وحبة العرني، والحارث الأعور، وعبدالله بن سبأ (يُذكر أن ورود اسم عبدالله بن سبأ في عداد كبار أصحاب عليعليه السلام، وفي نص تاريخي من هذا النوع ملفت وجدير بالملاحظة، سيما لمن ينكرون وجود شخص بهذا الاسم)، وقد كانت مصر آنذاك قد سقطت بيد معاوية،

وكان علي مهموماً مغموماً، وقد وجّهوا إليه سؤالاً طالبوه فيه بالصراحة والوضوح عن موقفه من أبي بكر وعمر، فأجابهم عليه السلام بنوع من الاستنكار؛ أفهل صرتم فارغي الوقت والعمل لا عمل لكم حتّى تسألوا عن هذا الأمر، فيما مصر تفتح على يد معاوية وشيعتي يقتلون هناك؟! لكن مع ذلك أجابهم كاتباً رسالةً في هذا الصدد، مطالباً إياهم بحفظ حقّه الذي أضاعوه، وبأن يقرؤوا هذه الرسالة على شيعته وأن يكونوا من أنصار الحق.

لكن قبل أن نبحث في أصل هذه الرسالة، أذكّر كيف أن هذه النخبة من أصحاب علي عليه السلام لم تكن على علم بعقيدته في أبي بكر وعمر، بل حتّى عن أصل إمامته وولايته المنصوصة له رغم مرور ثلاث سنوات أو أكثر على خلافته، وخوضه حروب الجمل وصفين والنهروان، فإذا كان هؤلاء غير مطّلعين على هذه الحقائق فما ظنّك بعامة الناس ممّن بايعوه خليفةً بعد عثمان، فكيف تكون معلومات هؤلاء عن الأمر؟

إنّ على هذا الأمر شواهد كثيرة في تاريخ صدر الإسلام الأول، استعرضتّ بعضها في مقالة «الإمام علي عليه السلام والوحدة الإسلامية»، والذي يبدو لي أن مسألة الغدير قد أخذت بالنسيان تدريجياً في عصر الخلفاء، وأنّ علياً عليه السلام عمل على إحيائها في زمان خلافته. فأكثر أسانيد حديث الغدير ترجع إلى قصّة استشهاده عليه السلام في ضربة مسجد الكوفة.

ونعرض الآن بعض الجمل من نصّ رسالة علي عليه السلام، فبعد الحمد والثناء الإلهي وشرح بعثة الرسول الأكرم، وبيان كليات الفرائض والأحكام، وشرح حال العرب في الجاهلية، وكذلك ذكر المصيبة الفاجعة بوفاة رسول الله صلى الله عليه وآله، يقول علي عليه السلام: «فلما مضى لسبيله، تنازع المسلمون الأمر من بعده، فوالله ما كان يلقى في روعي، ولا يخطر ببالي أنّ العرب تعدل هذا الأمر بعد محمد صلى الله عليه وآله عن أهل بيته، ولا أنهم منحّوه عني من بعده، فما راعني إلا انثيال الناس على أبي بكر وإجفالهم إليه ليبايعوه، فأمسكت يدي، ورأيت أنّي أحق بمقام رسول الله صلى الله عليه وآله في الناس ممن تولّى الأمر من بعده، فلبثت بذاك ما شاء الله (حتّى رأيت راجعةً من الناس رجعت عن الإسلام، يدعون إلى محق دين الله

وملّة محمدﷺ وإبراهيمعليه السلام)، فخشيت إن لم أنصر الإسلام وأهله أن أرى فيه ثلماً وهدماً، يكون مصيبته أعظم عليّ من فوات ولاية أموركم التي إنما هي متاع أيام قلائل، ثم يزول ما كان منها كما يزول السراب، وكما يتقشع السحاب، فمشيت عند ذلك إلى أبي بكر فبايعته، ونهضت في تلك الأحداث حتّى زاغ الباطل وزهق، وكانت كلمة الله هي العليا، ولو كره الكافرون.

فتولّى أبو بكر تلك الأمور، فيسّر وشدّد وقارب واقتصد، فصحبته مناصحاً، وأطعته فيما أطاع الله فيه جاهداً، وما طمعت أن لو حدث به حدث ـ وأنا حيّ ـ أن يردّ إليّ الأمر الذي نازعته فيه طمع مستيقن ولا يئست منه يأس من لا يرجوه، فلما احتضر بعث إلى عمر فولاّه، فسمعنا وأطعنا وناحنا، وتولّى عمر الأمر، وكان مرضيّ السيرة، ميمون النقيبة، حتّى إذا احتضر قلت في نفسي: لن يعدلها عني، فجعلني في سادس ستة..»[1].

وخلاصة الرسالة أن الذي يبدو أن علياً كان يريد فيها كشف الستار ـ ولأوّل مرّة ـ عن أحداث الخلافة، لبيان أحقيته بها للناس، إلا أن سيل الناس نحو أبي بكر لمبايعته، وهو ما يحكي عن أرضية شعبية نشير قريباً إليها، حال دون ذلك، فعزف عن البيعة الى مدّة حتى رأى طلائع المنافقين والمرتدّين تبدو، من هنا؛ ولكي يحفظ الإسلام بايع أبا بكر دون إكراه ولا إجبار بل بمحض اختياره، مبدياً تمام تعاونه معه من خلال أحداث أهل الردّة بأكملها، مواصلاً نصحه له وإرادة الخير له حتّى يرتفع ذلك الخطر، ثم بايع عمراً فيما بعد، مادحاً سلوك هذين الرجلين، ومتحدّثاً بعد ذلك عن أهل الشورى، ذاماً طريقة عمل عثمان بن عفان، وشارحاً بعد ذلك كيفية انتقال الخلافة إليه بعد عثمان.

ومن الضروري أن نعلم أنّ هذه الرسالة جاءت في شرح ابن أبي الحديد أيضاً بوصفها خطبةً[2]، كما يلاحظ وجودها مقطّعة قطعةً قطعة في ثنايا نهج البلاغة بوصفها

١. كتاب الغارات ١: ٣٠٧.

٢. شرح ابن أبي الحديد ٢: ٣٥.

كذلك خطبةً من خطبهعليه السلام، كما كرّرت المطالب التي جاءت مطلع الخطبة وتحدثت عن بعثة الرسول الأكرم، وما جرى بعد وفاته، وكذلك مطلع رسالة الإمام عليعليه السلام إلى أهل مصر مع مالك الأشتر[1].

ومن المعلوم أن هذه الكلمات قد نشرت على شكل رسالة معمّمة إلى مختلف نقاط بلاد المسلمين، وهي مغايرة لعهده إلى مالك الأشتر، والذي هو أيضاً من رسائل نهج البلاغة.

يظهر لنا من هذا البحث الطويل أنّ القبول بكلتا الأولويتين في مسألة الخلافة يؤدي ـ قهراً ـ إلى ظهور وجهتي نظر في مسألتنا هنا: إحداهما الاكتفاء بالأولوية الأولى ورفض الثانية، وهي وجهة نظر تؤدي إلى سلب الشرعية عن خلافة الخلفاء، وهي وجهة النظر المستقرّة في وعي المسلمين الشيعة كما نعترف بذلك. وثانيهما الاعتراف بشرعية خلافة الخلفاء، ضمن الظروف الخاصّة التي حصلت، تحت عنوان الضرورة، ومن باب رعاية المصالح الإسلامية وحفظ كيان الإسلام.

والآن إذا نظرنا إلى وجهتي النظر هاتين، وأنا أصرّ على ضرورة دراسة هذه النظرية وتحليلها، ولا أقل من أن دعاة الوحدة الإسلامية وأيضاً التقريب بين المذاهب يرون أن الوحدة اليوم تقف في مقابل المؤامرات التي تُحيكها القوى العالمية، ويرون أن إفشال هذه المؤامرات واحدة من الضرورات، ويعتقدون أن على المسلمين ـ مع اختلاف ميولهم واتجاهاتهم ـ أن يكونوا صفاً واحداً ﴿**إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ**﴾ وذلك في مواجهة أعداء الإسلام، وفي حال من هذا النوع لابدَّ من دراسة هذه النظرية من أفق وسيع، والبحث عن شواهدها من الكتاب والسنّة وفي ثنايا التاريخ.

ما هي الصورة الحقيقية للمهاجرين والأنصار؟

إذا أراد أنصار التقريب أن يصرّوا على الوحدة الإسلامية معتمدين على النظرية

---

١. نهج البلاغة، الخطبة: ٢٦.

الأولى، فإنّ الوحدة ستغدو محالاً عادة، وسيقول لهم أهل السنّة: إنكم بنظريّتكم تضعون علامات استفهام على تمام المهاجرين والأنصار، وتغضون الطرف عن تمام تلك الآيات الواردة في حقهم، ومعه فكيف يمكننا أن نتّحد وأن نقف في صفّ واحد مع بعضنا؟!

نعم، إنّ آيات القرآن حول المهاجرين والأنصار لا تقف عند الآية أو الآيتين، بل في مناسبات متتالية بعد الهجرة، وهنا أختار آيةً من السنة الثانية للهجرة وأخرى من السنة التاسعة، وهما تشملان تمام المهاجرين والأنصار؛ ففي سورة الأنفال التي نزلت في السنة الثانية للهجرة بعد سورة البقرة نقرأ: ﴿**وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهاجِرِينَ وَالأَنْصارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الأَنْهارُ خالِدِينَ فِيها أَبَداً ذلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ**﴾ (التوبة: ١٠٠).

ففي هاتين السورتين جاء ذكر المهاجرين والأنصار، بكل خير ومدح ووعد بالجنة، كما جاء ذم المنافقين، وكأن القرآن يريد أن يؤكّد على فصل المنافقين وتمييزهم عن المهاجرين والأنصار، حتّى لا يجري خلطهم ببعضهم، والآيات في أتباع رسول الله ﷺ كثيرة، والمسلمون يقرؤون هذه الآيات، ولا يتصوّرون أنهم جميعاً ارتدوا دفعةً واحدة، فلا أقلّ من أنه كانت لديهم حجّة بينهم وبين أنفسهم؛ ولذا لن يستمعوا إلى كلامكم الذي يضع أكثرية المهاجرين والأنصار في موضع الاستفهام والاتهام انطلاقاً من النظرية الأولى في مسألة الخلافة، وعين هذه الأحداث كانت في صدر الإسلام مشكّلةً وعي عامة المسلمين، إنني أتوقع ممن يرى هذا الكلام ويسمعه أن ينظر بالخصوص إلى سورة الفتح بتمامها سيّما الآية الأخيرة منها التي تتحدث عمّن كان حاضراً صلح الحديبية كي يعطي المسلمين الحق في تصوّرهم حول الصحابة.

والذي يبدو أن الفضائل التي ملأت ثنايا التاريخ وحياة الصحابة وأحوالهم تؤيد هذا التصوّر الإسلامي العام عن الصحابة، فلا يمكننا أن نتغاضى عن هذا كلّه.

مطالعة تاريخية مثيرة لحادثة السقيفة

لقد دوّنت الأحداث التي حصلت في الأيام الأولى عقب وفاة الرسول الأكرم

بأشكال مختلفة وغير منسجمة، وبالتأكيد فإن ميولاً مختلفة لعبت دوراً في نقل تلك الأحداث، وهو ما يحتاج إلى دراسات دقيقة وجادة فيها، والأمر المسلّم الذي نتوصل إليه من خلال تحليل الأحداث وتفكيكها أنه كانت هناك منافسات في عصر النبي، وكان هناك بين الفينة والأخرى حالات من إبراز النفس وإظهار الذات بين فئات ثلاث هي: ١ـ الأنصار. ٢ ـ المهاجرون. ٣ ـ أقرباء النبي أو بنو هاشم، وبعد وفاة الرسول الأكرم امتازت هذه الفئات الثلاث عن بعضها، وقد بات معلوماً أن كل واحدة منها كان يريد الخلافة لنفسه، وقد كان بنو هاشم ـ مع عدّة من حماتهم وأنصارهم مثل سلمان وأبو ذر والمقداد ـ في بيت النبي منشغلين بتجهيزه ودفنه، ليجتمعوا فيما بعد في بيت علي.

إلا أن السبّاقين في هذه القضية كانوا «الأنصار»، وأنا مستاء منهم أكثر من المهاجرين، فقد اجتمعوا دون مشاورة الآخرين أو اطلاعهم في سقيفة بني ساعدة التي كانت مركز اجتماعات الأوس والخزرج قبل الإسلام، قاصدين من وراء ذلك مبايعة سعد بن عبادة الذي كان زعيم الخزرج، والحال أن منافسات كانت قائمة بين هاتين القبيلتين من قبل وما تزال مستمرة، والذي يظهر أن المهاجرين كان عندهم اجتماع معهم في هذا الوقت أو أنهم بعدما اطلعوا على اجتماع الأنصار انضمّوا إليه، فلا يعلم هذا الأمر بالضبط، لكن الشيء المؤكد أن هناك ثلاثة أشخاص من المهاجرين كانوا مطّلعين على اجتماع سقيفة بني ساعدة، وهم أبو بكر، وعمر، وأبو عبيدة الجراح، وقد عجّلوا بعد اطلاعهم على الأمر في الوصول إلى الاجتماع قبل أن تتمّ البيعة من الأنصار لسعد بن عبادة، وهنا دارت الحوارات بينهم في السقيفة، وقد بيّن فريقٌ منهم أحقيته في الخلافة، لا سيما أبو بكر الذي حال دون الكلام الحادّ لعمر بن الخطاب، مستخدماً أسلوباً ليناً ليقول في نهاية المطاف: «نحن الأمراء وأنتم الوزراء».

وهنا وافقت قبيلة الأوس على العرض، وهي التي كان بينها وبين قبيلة الخزرج منافسات قديمة، ووقعت بيعة أبي بكر من طرفهم، وشيئاً فشيئاً بايعه الخزرج وتركوا سعد بن عبادة لوحده، وهو ما لبث فيما بعد أن رحل إلى الشام ليعيش فيها حتّى نهاية

عمره.

في هذا الحدث، انجلت المنافسات التي كانت قائمةً، وصارت واضحة، ولم يُذكر في تلك السقيفة أيّ شيء عن علي وبنو هاشم. والعجيب أن بعضهم يرى أن الأنصار كانوا موالين لعلي وكان قصدهم من وراء هذا الاجتماع أخذ الخلافة من المهاجرين من خلال سعد بن عبادة لتسليمها إلى علي، وهو ما لا يمكن قبوله أبداً، نعم في التجاذبات التي حصلت فيما بعد كان الأنصار ـ في الأكثر ـ مدافعين عن علي وأهل البيت. وعلى أية حال، ففي ذلك الاجتماع وقعت بيعة أوّلية غير محكمة مع أبي بكر، لتعلن في اليوم التالي بشكل رسمي في مسجد النبي.

والذي نخرج به من تحليل هذه الأحداث عدّة نقاط:

أولاً: إنّ الأنصار اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة التي كانت آنذاك مكاناً مهجوراً، ولم يلتقوا في مسجد النبي؛ ذلك أنهم ما كانوا ليستطيعوا ـ مع وجود المهاجرين ـ اللقاء في المسجد وإحكام قبضتهم على الخلافة.

ثانياً: إنّ بيعة أبي بكر لم تكن ـ كما يقال ـ مؤامرة مبيّتة أو خطّة محسوبة سلفاً، وإنّما حدثٌ اتفق أن وقع، أو على حدّ تعبير عمر بن الخطاب فيما قاله أيام خلافته: «إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله المسلمين شرّها».

ثالثاً: لم يأتِ أحد في ذلك الاجتماع على ذكر عليّ وبني هاشم، وقد تمّ تجاهل النصّ على خلافة علي عليه السلام تماماً،مهما كان السبب فعلاً، وهنا فرضنا أن الأولوية الأولى كانت موجودة،كما أن مناخ الأولوية الثانية ـ وهو الشورى والعمل برأي أكثرية الصحابة ـ كان موفراً أيضاً.

لماذا مال المسلمون لمبايعة أبي بكر دون علي؟ نظرية جديدة في فضائل أبي بكر

وهنا لابد أن نجيب عن سؤالكم وهو: لماذا لم يبايع الناس علياً وقد كان صاحب الحق فيما بايعوا أبا بكر؟ هل كان السبب أن علياً كان شاباً؟ كلا، ليس هناك تأثير أساسي لشباب علي، وإنّما أرضيات ومناخات كانت متوفرةً لأبي بكر فيما لم تكن كذلك

لعلي، وأوضح هذا الأمر بقطع النظر عن قصّة الغدير والفضائل الكثيرة لعليعليه السلام، فلعليّ بعض الفضائل التي كان يراها الناس ـ بصرف النظر عن الواقع وحقيقة الأمر ـ متوفرةً في أبي بكر، إنني أكرر هنا: لا أريد أن أثبت هذه الفضائل لأبي بكر في الواقع ونفس الأمر، وإنّما أتحدث عن شهرة أبي بكر وفضائله حتّى غدت له مكانة في وعي عامة المسلمين أو الصحابة، وهذا كلّه أدّى إلى توفر المناخ الملائم للقبول به وميل الأكثرية نحوه. على خط آخر، ثمة فضائل لعليعليه السلام من بينها مشاركته في الحروب، وقتله للكثير من رؤوس قريش وساداتها، أدّت إلى تخفيف حضوره.

وهذه الفضائل هي:

١ ـ كان علي أوّل من أسلم في صغره وفي بيت النبيصلى الله عليه وآله مع خديجة زوج رسول الله وزيد بن الحارثة ابن رسول اللهصلى الله عليه وآله بالتبني، أما خارج هذا البيت فيعدّ أبو بكر في الوعي الإسلامي العام أول الناس إسلاماً، وقد أسلم من خلال إسلامه جماعةٌ من المشركين انطلاقاً من شهرته آنذاك ومكانته الاجتماعية، ومهما بذلت من جهد فلن تتمكّن من سلب هذه الفضيلة عن أبي بكر من ذهنية المسلمين العامة، لا في ذلك الزمان ولا اليوم أيضاً.

٢ ـ لقد نام عليعليه السلام عند هجرة رسول اللهصلى الله عليه وآله في فراشه رغم كلّ الخطر بالموت من ذلك، لاحتمال قتله على يد المشركين المجتمعين من القبائل كافة في مكّة، وهذه الفضيلة تظلّ كالشمس في حياة عليعليه السلام، لكن في هذه الحال ومع خروج رسول الله غريباً كل الغربة ووحيداً من مكة أو بتعبير أصحّ: فراره من مكّة، لم يكن معه من أقربائه أو المؤمنين أحد، سوى أبي بكر، فاختفيا في غار ثور، حتّى تحدّث القرآن الكريم نفسه عن هذه الغربة والوحدة، فقال: ﴿**إِلاَّ تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُما فِي الْغارِ إِذْ يَقُولُ لِصاحِبِهِ لا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْها وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾ (التوبة: ٤٠).

ولنتجاوز فعلاً الأبحاث الموسّعة حول هذه الآية والواردة في تفاسير الفريقين، وكذلك في الكتب الإسلامية الكلامية، في دلالة هذه الآية على مدح أبي بكر أو على

ذمّه، كما يقول الشيعة، إذ يرون أن جملة: ﴿**لا تحزن**﴾ تدلّ على خوف أبي بكر أو على ذمه، كما أن تخصيص نزول السكينة على الرسول ـ مع الأخذ بعين الاعتبار أن القرآن نفسه ذكر نزول السكينة في موضع آخر على المؤمنين ـ دليلٌ على عدم إيمان أبي بكر.

أما أهل السنّة فيقولون بأن العناية الإلهية اقتضت أن يصاحب أبو بكر رسول الله، ويجري التعبير عن ذلك بـ ﴿**ثانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُما فِي الْغارِ**﴾ وكذلك جملة: ﴿**إِنَّ اللَّهَ مَعَنا**﴾ حيث تدلّ على نصرة الله تعالى لهذين الرجلين معاً، والحال أنه عندما وقع موسى وبنو إسرائيل في وسط البحر عند خروجهم من مصر، واعتقد بنو إسرائيل أنهم علقوا هناك، قال موسى: ﴿**إِنَّ مَعِي رَبِّي**﴾ فنسب المعية الإلهية إلى نفسه فقط، وطبقاً لما يقوله الشيخ محمود شلتوت في تفسير هذه الآية، هناك فرقٌ بين الخوف والحزن، فالله تعالى قال لموسى: ﴿**لا تخف**﴾، إلا أن الرسولﷺ في هذه الآية يقول لأبي بكر: ﴿**لا تحزن**﴾، فالخوف ناشئ عن ضعف في النفس، أما الحزن فناشئ عن محبة شيء في يدك تخشى زواله وكأنه على شُرُف الزوال، فقد رأى أبو بكر أن تمام الجهود والمعاناة التي بذلها تتجه نحو التلاشي، وأن المشركين سوى يقتلونه ومحمداً، وهذا ما يضع الإسلام على نهاياته، فقول رسول اللهﷺ له هذا الكلام إنّما هو تعاطفٌ ومواساة، لا توبيخاً أو غيره.

وهنا، حتّى لو استمرّت هذه الأبحاث واعتبرت الآية تمدح أبا بكر أو تذمّه، فإنّه لن يغيّر شيئاً من الذهنية العامة عند المسلمين عنه، سيما في تلك الأيام، ففي تجاذبات قضية البيعة جاء ذكر أبي بكر بوصفه «صاحب الغار» دون أن ينكر أحد ذلك.

٣ ـ في السنة التاسعة للهجرة، وفي أول حجّ رسمي للمسلمين، حيث أدّوا الحج مع كامل الحرية بعد فتح مكّة، نزلت سورة براءة، ولابد من إبلاغ مضمون السورة للمشركين، وهو ينصّ على إلغاء الاتفاقات الموقعة بين الرسول ومشركي مكة، وفي هاتين الحادثتين جاء ذكر علي وأبي بكر معاً، وقد صارت ـ مثل آية الصلاة ـ مورداً للبحث والجدل بين المسلمين، وقد استند الفريقان هنا إلى الروايات لمدح أبي بكر أو لذمّه، وهم يتفقون على أنّ الرسول أعطى سورة براءة بداية الأمر لأبي بكر، بعدها

وبأمر من الله أخذها منه وأعطاها إلى علي حتّى يبلّغها الكفار من طرف النبي صلى الله عليه وآله، كما لا خلاف بينهم في أنه أعطى إمارة الحج لأبي بكر، غايته أنّ هذه الإمارة ظلّت ـ من وجهة نظر أهل السنّة ـ إلى نهاية الحج، فيما يذهب الشيعة ـ حسب الظاهر ـ إلى أنها أيضاً أخذت منه وأعطيت إلى علي، فيما الذي يبدو لنا أن ظروف مكّة تنسجم مع جعل الإمارة لأبي بكر أكثر من علي، فهناك الكثير من الصناديد القرناء وآخرين أيضاً من القبائل الأخرى كانوا قتلوا على يد علي، والحال أن أبا بكر بشخصيته وروحيته الهادئة بين القبائل وما قدّمه من رأي في حقّ أسرى معركة بدر.. لهذا كان مناسباً أكثر لإمارة الحج.

وأنقل هنا روايةً عن الإمام الباقر عليه السلام كما أنقل كلاماً عن الشيخ محمود شلتوت لعل ذلك يضفي هدوءاً وسكينةً على هذا النزاع الحار الملتهب، أما الرواية، فقد جاء في سيرة ابن هشام[1]، قال ابن اسحاق: وحدثني حكيم بن حكيم بن عباد بن حنيف، عن أبي جعفر محمد بن علي رضوان الله عليه، أنه قال: «لما نزلت براءة على رسول الله صلى الله عليه وسلّم وقد كان بعث أبا بكر الصديق ليقيم للناس الحج، قيل له: يا رسول الله! لو بعثت بها إلى أبي بكر، فقال: لا يؤدي عني إلا رجل من أهل بيتي، ثم دعا علي بن أبي طالب رضوان الله عليه، فقال له: أخرج بهذه القصّة من صدر براءة، وأذن في الناس يوم النحر إذا اجتمعوا بمنى، أنه لا يدخل الجنّة كافر، ولا يحجّ بعد العام مشرك، ولا يطوف بالبيت عريان، ومن كان له عند رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ عهدٌ فهو له إلى مدته، فخرج علي بن أبي طالب رضوان الله عليه، على ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلّم العضباء، حتّى أدرك أبا بكر بالطريق، فلما رآه أبو بكر بالطريق قال: أأمير أم مأمور؟ فقال: بل مأمور، ثم مضيا، فأقام أبو بكر للناس الحج والعرب إذ ذاك في تلك السنة على منازلهم من الحج، التي كانوا عليها في الجاهلية، حتّى إذا كان يوم النحر، قام علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فأذن في الناس بالذي أمره به رسول الله صلى الله عليه وآله ـ إلى أن

---

١. سيرة ابن هشام ٤ : ١٩٠، طبعة الحلبي.

قال: ـ ثم قدما على رسول الله».

لكن في رواية أُخرى جاء أن سورة براءة أرسلت في البداية مع أبي بكر، ثم لحقه عليّ في الطريق كي يأخذ منه السورة، لكن في هذه الرواية التي ينقلها محمد بن إسحاق بواسطة واحدة عن الباقرعليه السلام في كتاب «المغازي».. جاء أن سورة براءة نزلت وأعطيت لعلي، وأن علياً ذهب وظلّ مع أبي بكر كي يعلن أمر النبي للكفار، وأنه بعد أن تمّت الأعمال عاد الرجلان معاً إلى المدينة.

لاحظوا هنا التفاسير ـ لا سيما تفسير الميزان[1] في البحث الروائي ـ فستجدون كم من الاختلافات والجدال وقع بين الفريقين في هذا المجال، وكذلك بين رواياتهم، ومن المعلوم أن حساسيةً خاصة موجودة في هذه القصّة، وقد بذلت جهود كي يستخرج من هذه الحادثة مدحٌ لأبي بكر أو ذم. وما أريده هنا أن أبا بكر كان نصب أميراً للحاج من جانب النبي ولو في البداية، ألا يحكي ذلك عن مكانة الرجل آنذاك؟ وأن رسول الله في الظروف الحساسة لم يجد من هو أليق بهذه المهمة من أبي بكر؟ وعلى أية حال فالشيء المؤكّد هو أن إبلاغ سورة براءة كان موكولاً إلى علي.

وأما كلام الشيخ شلتوت، فهو أن الرسول الأكرم في تلك الساحة الحساسة المهمة أبدى مظهرين: مظهر السلم والصلح والهدوء وهو ما تجلّى في كون أبي بكر أميراً للحاج، ومظهر الغضب والاستياء وهو ما تجلّى في علي، ويعبّر شلتوت عن هذين المظهرين بالجلال والجمال، ويقول: «.. إنّ الصديق رضي الله عنه كان مظهراً لصفة الرحمة والجمال، كما يرشد إليه موقفه في حادث أسرى بدر.. فأحال النبي عليه السلام والصلاة أمر المسلمين إليه في حجّهم الذي هو مورد الرحمة، أما علي فقد كان كرّم الله وجهه أسد الله ومظهر جلاله، ففوّض إليه نقض عهد الكافرين، الذي هو من آثار الجلال وصفات القهر، فكانا معاً في هذا الموسم كعينين فوّارتين، تفور من أحدهما صفة الجمال وتفور من الأخرى صفة الجلال...»[2].

---

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٩: ١٦٢.

٢. تفسير الشيخ محمود شلتوت: ٩١١، طبعة طهران.

ما تقدم كان حديثاً عن موارد ثلاثة من مناخ الاعتراف العام بأبي بكر آنذاك، دون أن يعني ذلك صلاحيته للإمامة أو الخلافة، فكما نعرف فإن كل واحدة من هذه الموارد قد خضعت للمناقشة فيما بعد على مستوى الثبوت، إلا أن أكثرية المسلمين لم يكونوا على علم ـ إثباتاً ـ بهذه المناقشات وكلّ ما كانوا يرونه هو أصل الحادثة، وهو ما كان كافياً للإقرار للخليفة الثاني كي يمدّوا رقابهم لأبي بكر.

إن مثل هذه الوقائع والأحداث التي توحي في ظاهرها بالمدح كثيرةٌ في حياة أبي بكر، وهنا يلزم على الباحثين مراجعة كتب السيرة والتراجم المتعلّقة بالصحابة ـ لا سيما طبقات ابن سعد ـ كي يطلعوا على الجوّ الذي كان قائماً في ذلك الزمان، فمن جملة هذه الحوادث التي أثارت ضجّة وجدلاً، إقامة أبي بكر الصلاة مكان رسول الله حال مرضه، فرغم كل المناقشات التي تلت هذه الحادثة فيما بعد إلا أنها في وقتها تركت أثرها على المسلمين.

ومن الواضح أن ذكر هذه السوابق هنا، إنّما هو بهدف الإجابة عن سؤالكم: لماذا أعطى الناس حقّ عليٍّ لأبي بكر؟ وإلا فما ذكرناه ليس دليلاً على الحقانية والصواب، فنحن لا نريد أن نعتقد من خلال هذه السوابق إلا أنه كانت لأبي بكر مكانة وسط الصحابة آنذاك، وأنهم لأيّ سبب آنذاك لم يختاروا علياً الذي كان يمثل ـ بشكل مسلّم ـ الأولوية الأولى، وإنّما اتجهوا نحو أبي بكر، نعم قد يتردّد على بعض الألسن أن شباب علي الذي كان عمره آنذاك نصف عمر أبي بكر هو السبب، إلا أن ذلك مجرد حجة لا أكثر.

والآن، نعرف أن رسول الله ﷺ كان على علم بهذه الأحداث أكثر من أيّ شخص آخر، فإضافة إلى العلم الغيبي والوحي الإلهي كان يمكنه ﷺ بملاحظة الوقائع والأحداث أن يتنبأ بهذا الوضع، لهذا لم تكن هناك مصلحة في أن تقع الأمور بيد وجوه المنافقين الذين ورد الحديث عنهم وعن كثرتهم في المدينة وأطرافها في سورة التوبة وفي آيات أُخرى، ولا أقلّ من أن رجوع الأمور إلى المهاجرين الأوائل الذين يراعون ظواهر الإسلام كان مرجّحاً على ذلك، ولهذا ربما عاد السكوت النبوي عن بعض هذه

الحوادث لصالح أبي بكر بوصفه ضرورةً، وتهيّأت بذلك الظروف له.

ضرورة التمييز بين الصحابة والمنافقين

واختم الحديث حول هذا الموضوع الذي لا نهاية له، بأنه يجب علينا مطالعة القرآن والتاريخ الإسلامي لنضع فرقاً وتمييزاً بين المهاجرين والأنصار والصحابة المعروفين من جهة، وبين المنافقين من جهة أخرى، كي تحلّ أمامنا المشكلات والعُقَد، وإلا فسيظل المشكل قائماً، لهذا كانت معرفة المنافقين مهمّة. لاحظوا كيف أنه بعد البيعة الأوّلية مع أبي بكر جاء أبو سفيان ـ وهو رأس المنافقين ـ إلى عليعليه السلام وأراد أن يبايعه، وأن يُعلِمَه بأنه يمكنني أن أملأ المدينة بمن يحميك ويدعمك، لكن علياًعليه السلام ردّ عليه بأنك ما زلت على نفاقك، رادّاً له، من هنا نفهم أن أبا سفيان لم يكن له من دور في وصول أبي بكر إلى الخلافة، بل كان معارضاً له، وكان يهدف إسقاط خلافته على يد علي بن أبي طالب، كما كانت له علاقات بكلّ المعارضين والمنافقين داخل المدينة وخارجها، وكذلك مع أهل مكة الذين كانوا يريدون الارتداد بعد وفاة رسول الله إلا أن سهيل بن عمرو أوقفهم عن ذلك، وإلا فمن أين كان يمكنه جمع الأنصار والأتباع بهذا العدد الكبير؟!

الفقيه والمثقف في الدولة الإسلامية، مشاكل وثغرات

◈ يرى بعضهم أن العلاقة بين مؤسّسة علماء الدين وبين الشعب علاقة تعود إلى عهد بعيد، أما اليوم فإن المثقفين يملكون نفوذاً بين الناس أكثر من رجال الدين، هل هذا صحيح؟ وحبذا لو تفصّلون في مسألة بسط يد الحاكم.

◈ هاتان مسألتان، والثانية منهما لا ترتبط كثيراً ببحثنا هنا، بل هي في الأغلب سياسية، أما المسألة الأولى فهي من لواحق ومستتبعات مسألة الدولة الإسلامية، وأنا أجيب عن المسألتين معاً.

إذا ألقينا نظرةً على نظرية الإسلام الحقيقية بشكل عام على مستوى الشريعة ولا سيما على صعيد المصادر الشيعية، نجد أن سلسلة العلماء أو ما نسميه رجال الدين أو

المؤسّسة الدينية، وهو اصطلاح جديد، بل يوصف بالفقيه والفقهاء وعلماء الإسلام .. لها أهمية وموضوعية، فلدينا في هذا المجال الكثير من الروايات التي تمسّك بها الإمام الخميني وآخرون لإثبات مسألة ولاية الفقيه، وتطبيقات هذه الروايات وآثارها مشهودة في مجتمعنا، كانتصار الثورة الإسلامية وتأسيس الجمهورية الإسلامية في إيران.

وهنا كل من يدين بالشريعة ويرتبط بها سواء كان مثقفاً أم لم يكن، أكان من «حزب الله» أم لم يكن، عليه أن يقبل بهذا الأمر، إنّ حقيقة ولاية الفقيه ـ كما قلنا من قبل ـ هي أنه عندما يبايع الناس الفقيه الجامع للشرائط فإنّ عليهم أن يطيعوه، ويقدّموا رأيه على رأيهم. ولا مانع من أن يقولوا آرائهم، بل هذا أمر واجب عليهم من باب النصيحة وإرادة الخير للإسلام ووليّ الأمر، وهو ما قلنا سابقاً: إنه من الحقوق المتبادلة بين الحاكم والرعية، فعلى الناس أن تبدي رأيها وعلى القائد ـ انطلاقاً من وظيفته في المشاورة والشورى ـ أن يستمع إلى ما يقولون، وعليه أن يقبل بكلامِهم عندما يكون صحيحاً، إلا أنه ليس من الواجب عليه التسليم برأي الأكثرية كما هو المتعارف المرسوم في سائر الحكومات والدول.

يقول القرآن للنبي: ﴿**وَشاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ**﴾ (آل عمران: ١٥٩)، كما توجد في القرآن سورة باسم «الشورى»، وقد جاء فيها قوله تعالى: ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ**﴾ (الشورى: ٣٨)؛ وطبقاً للآية الأولى فإن الرسول الأكرم مأمور بمشاورة الناس في القضايا الهامة، إلا أن القرار النهائي يرجع إليه هو، لا أنه يمثل أحد الآراء فيما يمثل كل واحد من أفراد الشعب رأياً آخر. وهذا هو ما نقوله تماماً فيما يتعلّق بالولي الفقيه، ويقبله أيضاً علماء أهل السنّة، إلا أن بعض ا لمثقفين ـ وليس جميعهم ـ لا يقبلون هذا الأمر، لا سيما منذ الحركة الدستورية وحتى عصرنا الحاضر.

إن المثقفين مجموعات عدّة، فهناك مجموعة تمثل الأكثرية توافق عامة الناس فيما يرونه، وقد قبلت هذه المجموعة برأي العلماء سواء في عصر الحركة الدستورية أم في عهد الثورة الإسلامية، وليس هناك ضرورة أن أذكر أسماء هذه المجموعة، وهي

مجموعة كثيرة العدد في أوساط أساتذة الجامعات وخرّيجيها، نعم الذي يبدو أنّ هذه المجموعة تطالب بالمزيد من حقوقها معتبرةً أنها منقوصة الحقوق، فهم لا يعارضون سوى حصر السلطة بيد رجال الدين، وعلى أية حال يمكن الجلوس مع هذه المجموعة ومحاورتها والتعرف إليها.

المجموعة الثانية تعبّر عن مجموعة من المسلمين المعتقدين بالإسلام والملتزمين بالأحكام العبادية، إلا أنهم يفصلون بين الدين والسياسة. إنهم يقولون: لا ينبغي أن تحكم المؤسّسة الدينية قبضتها على السلطة، والآن حيث حصل ذلك فإنّ عليها التنحّي، وهذه المجموعة ساهمت في تقدّم حركة الثورة، إلا أنهم ـ من وجهة النظر هذه ـ لا يعبرون سوى عن وسيلة لوضع نهاية للنظام الدكتاتوري للشاه، متصوّرين أن السلطة ستصل إليهم، ولعلّ أكثرية من يسمّون اليوم «القوميون ـ الدينيون» من هذه المجموعة، إنهم يمارسون الدعاية التي تقول: إنّ رجال الدين غير منتجين في مجال العمل السياسي، وعليهم أن يتنحّوا، وهم يشنّجون تفكير الشباب وطلبة الجامعات من المؤسّسة الدينية.

المجموعة الثالثة، هم المشتهرون بالقوميين، ومن بينهم من هو معتقد بالإسلام وملتزم بالأحكام الإسلامية، وهؤلاء منذ البداية كانوا رافضين لتدخل رجال الدين في السياسة، ومنذ بداية الثورة انسحبوا ومازالوا حتّى الآن، ولعلّ نشاطهم أقلّ من نشاط المجموعة الثانية في مواجهة الثورة، إلا أن المجموعتين معاً تعمل بشكل واحد في لقاءاتها واجتماعاتها، وقد كانتا منذ البداية ـ سيما في زمان الدكتور مصدّق ـ في خندق واحد.

ونحن نجد أن بعض أخطاء المسؤولين أو حدّتهم في التعامل مع الأمور شكّلت مادةً جيدة للدعاية ضدّ المؤسسة الدينية من جانب هاتين المجموعتين، كما أن وسائل الإعلام والدعاية الأجنبية تدافع عن هاتين المجموعتين أيضاً.

ما زلت أذكر أن بعضاً من الفئة الثانية كانوا يقولون علناً في بداية الثورة: الآن وقد أخذتم الدولة من يد الشاه، إذاً فعليكم أن تسلّموها لنا، وكان أحد المتناغمين معهم

فكرياً يقول: على المؤسسة الدينية ورجال الدين أن يذهبوا لحفظ متاريس المساجد، أي أن عليهم أن يذهبوا للانشغال بالعبادة وأن يتركوا السياسة لنا. إن هذا النوع من التفكير هو تفكير يدعو لحصر السلطة بيد جماعة، وهي التهمة عينها التي يوجّهونها إلى رجال الدين.

وقضية المثقفين في إيران قد تعرّضت لأزمات ومشاكل منذ اليوم الأوّل لها، فالحركة الدستورية وأحداثها أثبتت هذا الأمر، وهو أن جماعة من المثقفين قد نحّوا بعض رجال الدين أيضاً مثل السيد عبدالله البهبهاني، وهو الذي ظلّ لسنوات يناضل بقوّة للمطالبة بالحرية وبالدستور، لكنهم شطبوه في نهاية المطاف. وقد تكرر هذا المشهد في عهد مصدق، واليوم نرى الإناء نفسه وما فيه من حساء.

أكتفي بهذا المقدار ولن أتحدث عن هذا الأمر أكثر من ذلك، وأركّز على سؤالكم الثاني مما يرتبط ببحثنا هنا عن الدولة الإسلامية، ومعنى أن يكون الحاكم مبسوط اليد.

الحاكم المبسوط اليد، مصطلح فقهي كان له رواج في السابق، فقد كانت للفقهاء على الدوام منطقة نفوذ في الإسلام، وغالباً ما كانت في مسائل القضاء وإجراء الحدود، لا في تمام شؤون الدولة الإسلامية، مما كان القرار فيه يرجع إلى الخلفاء والسلاطين والحكّام، فإذا أعطى الحكّام للفقهاء المجال كي يجروا الأحكام الإسلامية فإن الفقهاء في هذه الحالة سيكونون مبسوطي اليد، وإذا لم يكن ذلك لم يكن الفقيه مبسوط اليد، وفي بعض الأحيان قد يطلق الحكام العنان للفقهاء في بعض الأمور مما يسمّى في الاصطلاح بالأمور الحسبية مثل كفالة اليتيم وردّ المظالم وما كان من هذا القبيل، لكنهم يحولون بينهم وبين إجراء الحدود، وفي هذه الحالة لا يطلق على الفقيه أنه مبسوط اليد. إنّ «مبسوط اليد» اصطلاح فقهي لا مورد له اليوم، ذلك أن الدولة الإسلامية في إيران تدار حاليّاً تحت إشراف الولي الفقيه، كما أن محاكمنا إسلامية، وللفقيه تمام السلطة والإمكانات والصلاحيات.

الإسلام السياسي بين سلطة الشعب وسلطة الفقيه

◈ **يشيع اليوم مصطلح «سيادة الشعب» ما معنى هذا المصطلح؟ وهل يعني اللياقة**

للسيادة والسلطة؟

◈ بدايةً أنا لا أوافق على هذا المصطلح، ذلك أنه عندما تأتي هذه العبارة إلى الذهن فإنها تعني سيطرة الشعب على الدولة والحكومة وكلّ الأعمال الأُخرى، فأنت بهذا المصطلح تكون قد أعطيت للناس أكثر مما هو لهم، لقد قلنا بأن للناس في الدولة الإسلامية حقّ الرأي والمشورة وانتخاب رئيس الجمهورية وأعضاء المجلس النيابي، وحتى حق انتخاب القائد عبر انتخاب أعضاء مجلس الخبراء، إلا أنه بعد تعيين القائد ـ وهو الفقيه الجامع للشرائط ـ ليس لهم سوى حق إبداء الرأي لا حقّ فرضه على القيادة، بل لو أصدر القائد حكماً واتخذ قراراً حاسماً في إدارة البلاد لزمتهم الطاعة له جميعاً، سواء منهم العالم المجتهد أم العامي، فإذا كانت سيادة الشعب تعني الاختيار المطلق فهي لا تنسجم مع إطاعة الفقيه القائد، وإذا حصرناها بالمعنى الذي ذكرناه فلن يكون هناك معنى للسيادة.

على خط آخر، نحن لا نعتقد أيضاً بسيادة الفقيه، ذلك أنه مأمور بمشاورة أصحاب الرأي من الناس، كما أنه ملزم برعاية الأحكام الإلهية والسنن الإسلامية، ومع هذه الأمور لن يكون هناك معنى لسيادة الفقيه بشكل مطلق، وإلا دخلنا في الاستبداد، وهي التهمة التي يحاول معارضو النظام الإسلامي إلصاقها ـ خطأً ـ بالحاكم الإسلامي، وقد أشرت إلى ذلك من قبل.

وعليه، فللناس حقّ إبداء الرأي في قضايا البلاد في إطار الدستور القائم على الإسلام، ومن نوع إبداء الرأي.. ممارسةُ حق الانتخاب على مختلف المستويات والمجالات، لكن ذلك لا يعني الوقوف في مقابل الولي الفقيه الحائز على الشروط الإسلامية، يقول تعالى: ﴿**وَما كانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إذا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبِيناً**﴾ (الأحزاب: ٣٦)، فهذه الآية جاءت في مورد الأحكام الولائية الحكومية لا الأحكام الشرعية، ففي مثل حالات الحرب والسلم إذا أصدر الله ورسوله حكماً مورديّاً فلا مجال للمؤمنين في الاختيار، بل عليهم إطاعة الحكم الصادر، ويكون عصيانه ضلالاً

وانحرافاً، والحاكم الشرعي الإسلامي والولي الفقيه له هذه الحال في أحكامه وأوامره، وليس الوليّ الفقيه فقط من هذه حاله، وإنّما كل رؤساء الجمهوريات في الحكومات العالمية لهم هذا الحق في قراراتهم ضمن إطارهم القانوني، ولا يمكن لأحد أن يقف في وجههم.

إننا نعلم أنه في الجمهورية الإسلامية الإيرانية اليوم يوجد مجمع تشخيص مصلحة النظام المؤلّف من أهل الحلّ والعقد، وهو يشكّل عضد القيادة على مستوى المشاورات والاستشارات، والقائد يقدم في القضايا الهامّة والمصيرية على اتخاذ قراراته انطلاقاً من وجهة نظرهم، وفي هذا المجلس يتواجد رؤساء السلطات الثلاث، وهم منتخبو الشعب سواء بالواسطة أم بلا واسطة، سيما رئيس الجمهورية ورئيس مجلس الشورى الإسلامي، ومع هذا كلّه لا معنى لتهمة الاستبداد في حقّ القائد.

مسألة التقريب في العصر الراهن: لا تقريب دون اعتراف

◈ لا حاجة إلى الحديث عن خدمات سماحتكم في مجال التقريب بين المذاهب الإسلامية، فهو أمرٌ يجري على لسان العام والخاص، وفي الحقيقة يعتبركم الجميع أبَ التقريب في إيران، ويكفي لتجليل جهودكم القيّمة في هذا المضمار أن نشير إلى البيان الهام للقائد (الخامنئي) في تقدير خدماتكم، حيث وصفكم من جهة بـ «العلامة» كما عبّر عنكم بـ «العاقل الحكيم» وأنتم تستحقون ذلك، حبذا لو تعطونا كلمة حول التقريب بين المذاهب، وأنتم الآن عضو الشورى المركزية لهذا العمل.

من جهة أُخرى، لو تحدّثونا أيضاً عن جهدكم الثمين الذي قدّمتموه للجامعيين والمحافل العلمية والمراكز الثقافية، والحوزات العلمية، ألا وهو (معجم فقه لغة القرآن الكريم وسرّ بلاغته) وقد صدر منه حتى الآن خمسة مجلدات، حبذا لو تحدّثونا عن هذا العمل، وعن عدد المجلدات المترقبة لهذا المشروع.

◈ بالنسبة للتقريب، فأنتم لاحظتم وقرأتم لي مقالات وحوارات كثيرة حول هذا الموضوع، وعدد من هذه الحوارات جاء في كتابي باللغة الفارسية وهو «بيام وحدت / نداء الوحدة»، وكذلك بعض الخطب في صلاة الجمعة في طهران جاءت في كتاب

«نداى وحدت»، كما طبعت مقالاتي العربية حول التقريب في كتاب «الوحدة الإسلامية»، وهناك عدد أكبر من حواراتي وخطبي الطويلة لم يطبع حتّى الآن.

بشكل عام، تتلخص عقيدتي حول التقريب بين المذاهب الإسلامية في أننا لو أردنا هذا التقريب حقيقة، فلا يصحّ أن نكتفي بالمجاملات والخطب الجميلة الظاهرية، بل لابدَّ لنا أن نعلن جميعاً المذاهب السنّية المعروفة، وكذلك المذهبين الشيعيين: الإمامية والزيدية إضافةً إلى المذهب الأباضي الذي يملك تاريخاً وفقهاً ودولةً مستقلة هي سلطنة عمان... أن نعلن جميعاً هذه المذاهب برمّتها مذاهبَ إسلامية رسمية.

دعنا من المذاهب النادرة والمشكوكة التي تتواجد هنا وهناك في زوايا العالم الإسلامي، والتي ما زالت عقائدها خافيةً مختفية، مثل العلويين في تركيا، وبعض الفرق الصوفية، والدروز في لبنان.. فهؤلاء جميعاً خارجون عن محلّ بحثنا، ولابد من التعرّف عليهم بدقة، حتّى يُعلم هل يأخذون بأصول الإسلام وإلى أي حدّ؟ إنما نقول: على أهل السنّة أن يقبلوا الشيعة الإمامية الإثنا عشرية والمذهب الزيدي مذهبين إسلاميين، والعكس هو الصحيح، على الشيعة قبول المذاهب السنية بوصفها مذاهب إسلامية، وهذا هو العمل القيّم الذي أعلنه المرحوم الشيخ محمود شلتوت في زمان رئاسته للجامع الأزهر.

من العجيب أنّ علماءنا الكبار في كتبهم الفقهية يقبلون آراء فقهاء وأئمة أهل السنّة بوصفها آراء فقهية، وينقلونها، ويخضعونها للبحث والمناقشة، فلابدَّ أن يقوم أهل السنّة بهذا الأمر أيضاً، وعلى نطاق واسع لا محدود.

إن وجود هذه المذاهب أمر واقع، وقد قامت على أساس الاجتهاد والاستنباط من الكتاب والسنّة، ولكل منها إمام تدين له، وقد قبل الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) وآخرون هذه الحقيقة، فذكروا آراء أهل السنّة في كتبهم، مثل مسائل الخلاف للطوسي وكتب العلامة الحلي ككتاب تذكرة الفقهاء، وآخرون، أما أهل السنّة فلم يعتنوا بآراء الشيعة سابقاً، أما في العصر الحاضر وإصدارتهم فيه وكتب دوائر المعارف الفقهية فقد ذكروا فيها رأي الشيعة، وفي بعض الأوقات اختاروا فتاوى شيعية نظراً لإحكام أدلّتها، ومن

المعلوم أنه عندما يكون المجال للبحث والاجتهاد والاستنباط فإنّه قد يُقبل هذا الرأي وقد يردّ، وهذا أمر لا مشكلة فيه، بل هو موجود بين فقهاء المذهب الواحد، فعلينا الرجوع إلى عصر الشيخ الطوسي والعلامة الحلي وآخرين وأن ننظر بأفق رحب ونظر واسع إلى آراء الآخرين بوصفها آراء فقهية، وأن نرفع يدنا عن ألوان التعصّب، ولا نعتبر آراء الآخرين بدعة، فإذا اتبعت المذاهب كافة هذا المنهج فإنهم يصدقون في ادّعائهم التقريب وإلا فلو ظلّوا مثل الماضي حيث تحقير آراء الغير وتقزيمها فلا صدق في ادعاء التقريب حينئذٍ.

مرجعية حديث الغدير أم حديث الثقلين، نظرية المرجع البروجردي

يفترض بالجميع أن لا يبالغوا في القضايا الخلافية بالحساسية، فلننظر إلى منهج مؤسس التقريب في إيران وبين الشيعة، أستاذنا الجليل المرحوم السيد البروجردي، فقد كان يقول: لدينا مع أهل السنّة مسألتان: إحداهما قضية الخلافة وثانيهما المرجعية العلمية لأئمة أهل البيت عليهم السلام في الفقه وسائر المسائل الإسلامية، واليوم لا وجود للخلافة في العالم الإسلامي حتّى نختلف حولها ونتصارع، فماذا يريد المسلمون اليوم من وراء البحث حول الخلافة ومن إبداء كل هذه الحساسية المتعلّقة بها، نعم هذا البحث كان في السابق وكانت هناك خلافة أما اليوم فلا وجود لذلك.

كان السيد البروجردي يقول: ليست هذه المسألة اليوم محلّ حاجة المسلمين، بل ما هو محلّ حاجتهم تحديد من أين يأخذون دينهم ومعارفهم وعقائدهم وأحكامهم؟ فقد حدّد رسول الإسلام المسؤوليات والوظائف وجعل في حديث الثقلين المعروف عترته وأهل بيته المرجعَ العلمي للمسلمين إلى جانب القرآن الذي يقرّ به الجميع، في الماضي لم يكن هناك حديث عن دولة إسلامية بل عن حجية حديث الإمام ومرجعيته العلمية، وقد كان البروجردي يؤكّد دائماً على هذا الموضوع، وكان يلتزم الصمت والسكوت إزاء قضية الخلافة، ليس إنكاراً وإنما لعدم الحاجة.

انظروا كم هذا الفكر حكيمٌ وواعٍ؟ فعلينا أن لا نطرح قضيةً للتنازع تحول دون تقارب المسلمين، والحال أنه لا حاجة إليها ولا يمكن تطبيقها عملياً، بل علينا أن نتجه

نحو المسألة الثانية التي يحتاجها المسلمون اليوم. يقول بعضهم: إنني قلت في حواري مع مجلّة «هفت آسمان / السماوات السبع»: إن البروجردي قد أنكر مسألة الخلافة، كلاً وأبداً لم أقل ذلك إطلاقاً، فقد كان البروجردي راسخ القدم في قضية إمامة أهل البيت عليهم السلام للمسلمين، وكان يقول: لو فصلنا هاتين المسألتين عن بعضهما أمكننا ترسيخ القضية الثانية في وسط أهل السنّة، سيما وأنه لم يعد لنظام الخلافة من وجود اليوم في العالم، فلو كان لها وجود لقال لنا أهل السنّة: لماذا لا تدافعون عن الخلافة، ولأبدوا حساسيةً في هذا المجال، ولم يقبلوا بالمسألة الثانية، وهي المرجعية العلمية، لكن هذه الحساسية زالت اليوم، لذا يمكننا إقناعهم بالمرجعية العلمية عبر السكوت عن مسألة الخلافة.

لقد أعطى هذا المنهج الذي ارتآه السيد البروجردي ثماره في عصره، وكان منها الفتوى الشهيرة للشيخ محمود شلتوت، فبعد أن اطّلع شلتوت على الأسانيد المتعدّدة لحديث الثقلين أصدر فتواه المشهورة، هذه هي نظرية الأستاذ البروجردي وهذه هي نتائجها العملية، وهذا هو السبيل الذي يتبعه اليوم المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، وعلى المسلمين اتّباعه. لقد شرحت مفصلاً في كتاب «نداى وحدت»[1] نقاط افتراق المسلمين واختلافهم، وسبل التقريب بين المذاهب، كما تعرّضت لهذا الأمر في مقالةٍ لي حملت عنوان «أساسيات التقريب»، وأرجو من قراء هذا الحوار أن يراجعوا هذين المصدرين.

هذه صورة مجملة عن مسألة التقريب بين المذاهب الإسلامية.

مشروع «معجم لغة القرآن وسرّ بلاغته»، عرض وتعريف

أما سؤالكم الثاني عن كتاب «معجم فقه لغة القرآن وسرّ بلاغته»، والذي حاز على لقب «كتاب العام» من جانب وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي في إيران، وكذلك من

---

١. نداى وحدت، المقال الحادي عشر، راههاى سياسي وعلمي وحدت اسلامي وتقريب مذاهب: ٢٥١ ـ ٢٩١.

طرف جماعة المدرّسين في قم، فهو ما يعلم من الشرح الذي ذكرته في مقدّمة هذا الكتاب، حيث بيّنت منطلقات هذا العمل والأهداف التي يسعى إليها، والدور الذي سيلعبه هذا الكتاب في تاريخ الجهود العلمية حول القرآن.

وبشكل إجمالي، فقد بدأ العمل في ثنايا الجهود العلمية لمؤتمر الشيخ الطوسي الألفي الدولي الذي انعقد في مشهد باقتراحي وبجهودي قبل سنين طويلة (٣٣ عام)[1]، أي عام (١٣٤١ ـ ١٣٥٠هـ. ش/ ١٩٧٠ ـ ١٩٧١م)، وهناك جمعت الآراء اللغوية للشيخ الطوسي من هـ «تفسير التبيان» ولاحظت أن الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠هـ) كان صاحب رأي في اللغة وأن آراءه هامة وأساسية مثل آراء الراغب الإصفهاني في «المفردات» وانتصرت الثورة الإسلامية في إيران وتمّ تأسيس «بنياد بزوهشهاي إسلامي/ مركز الأبحاث الإسلامية» من جانب الحضرة الرضوية في مشهد، متشكلاً من مجموعات علمية وثقافية متنوعة، كان واحداً منها فريق القرآنيات الذي كان تحت إشرافي، ومنذ ذلك الوقت جعلنا هذا المشروع أساساً لعمل هذا الفريق، وبعد دراسات متعدّدة وإجراء تعديلات وإعادة نظر مكرّرة في الموضوع.. تقرّر عدم الاكتفاء بما طرحه الشيخ الطوسي، وإنما المطلوب توسعة نطاق العمل، وجمع كل الآراء اللغوية في التفاسير المختلفة من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر، وكذلك النصوص اللغوية في كتب اللغة مما يتعلّق بكلمات القرآن الكريم، ثم إخضاعها للدرس والبحث، وهو جهدٌ يقوم به فريق عمل من الأعضاء المحترمين المتكوّن من طلاب الحوزة العلمية، وخريجي الجامعة، وقد صدر منه حتّى الآن خمسة مجلدات تمّت طباعتها، وبها يتمّ تقريباً حرفا: «أ» و «ب»، فيما حرف «التاء» يشرف على الانتهاء، وهو يجهّز للطباعة الآن.

وقد تمّ في هذا المعجم ترتيب الآراء اللغوية والبلاغية للمفسّرين المسلمين حسب التسلسل الزمني لدى التعرّض لكل كلمة من كلمات القرآن، وبدا لنا أن البارز من هذه الآراء والذي يظلّ مضيئاً من بين الجميع هو آراء الشيخ الطوسي والشيخ الطبرسي

---

١. هذا انطلاقاً من تاريخ إجراء الحوار (المترجم).

والراغب الإصفهاني، نسأل الله أن يوفقني وفريق العمل في قسم القرآنيات لإنجاز هذا المشروع حتّى نهاياته.

◈ **كم سيبلغ عدد مجلدات المعجم؟**

◈ لا يمكنني التنبؤ بذلك، تماماً كما صعب على كتّاب الموسوعات ودوائر المعارف تحديد ذلك منذ البداية، لكنني أظن أنه سوف يبلغ قريباً من الثلاثين مجلداً.

نعم، لقد أخذنا بعين الاعتبار المجلّد الأوّل الذي سيكون مدخلاً للمعجم، وسيحتوي على موضوعات قرآنية هامّة، وقد جاء في مقدمة المعجم فهرس ومسرد بهذه الموضوعات، وقد أنجزت بعض أعمال هذا المدخل، والباقي قيد الإنجاز، نسأل الله التوفيق.

◈ **سماحة الشيخ واعظ زاده! نشكركم كثيراً كثيراً على لطفكم، ونسأل الله لجنابكم العزّة والسلامة وطول العمر، وإن شاء الله تستفيد الأمّة الإسلامية من إفاداتكم وأبحاثكم دوماً، وحقيقةً هناك الكثير من الأصدقاء والمعارف والأساتذة المحترمين وعلماء الدين ممّن يعدّونكم إحدى الذخائر الإسلامية.**

◈ ليست لي طاقة بهذا الذي ذكرتموه، إلا أن قلبي مشتاق لأن أترك عملاً علمياً خالداً يبقى ولا يزول فكراً مستمراً، كي يتابع إنجازاته اللاحقون، نعم إنني أبحث من خلال هذه الدعوات عن أمرٍ واقعي يمكن أن يتحقق، والسلام عليكم ورحمة الله.

الإمامة والوحدة
قراءة نقدية لمقولات الشيخ واعظ زاده الخراساني

السيد محمّد القزويني[1]
ترجمة: الشيط كاظم خلف

١ـ هل البيعة طريق لإضفاء الشرعية على حكومة الحاكم؟

السيد واعظ زاده!! لقد تطرقتم عدة مرات إلى موضوع بيعة الناس للحاكم الإسلامي وقلتم: إن «شرعية حكومة الحاكم تأتي عن طريق البيعة»؛ فعن أي حاكم تتكلّم؟ عن الحاكم الذي انتزع حكومته قسراً دون مراعاة الحقوق الإسلامية وأسّس بنيانها على الجور والاستبداد؟ فالقرآن المجيد بآية: ﴿**وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْكافِرُونَ**﴾ (المائدة: ٤٤) أثبت بطلان شرعية مثل هذه الحكومة، وبيعة الناس لها لا تضفي عليها الشرعية. ومن الجميل أن مخالفي الخليفة الثالث عثمان قد استدلّوا بهذه الآية لإثبات عدم شرعية خلافته، ومن ثم أقدموا على قتله.

ذكر ابن أبي الحديد والسيد المرتضى: (وقد روي من طرق مختلفة وبأسانيد كثيرة أن عماراً كان يقول: ثلاثة يشهدون على عثمان بالكفر وأنا الرابع، وأنا شرّ الأربعة ﴿**وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْكافِرُونَ**﴾، وأنا أشهد أنه قد حكم بغير ما أنزل

---

١. باحث وأستاذ في الحوزة العلمية، متخصّص في علم الكلام الإمامي والمدارس السلفية، له دراسات عديدة.

الله)[١]؛ فلو كان حديثنا عن الحاكم الإسلامي مثل الرسول أو الإمام فإنّ شرعية حكومته مستمدّة من الله تعالى: ﴿**يا داوُدُ إِنَّا جَعَلْناكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ**﴾. ﴿**إِنِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِماماً**﴾، وأما الفقيه فإن شرعيّته مستمدة من الإمام المعصوم عليه السلام: «فإني جعلته عليكم حاكماً»، وحتى في ولاية عدول المؤمنين في الأمور الضرورية هناك إفصاح من المعصوم بالإذن كقوله: «إذا كان القيم مثلك ومثل عبد الحميد فلا بأس» أو كاشفاً عن حكومة الشارع كما في قوله: «مطلوب الوجود للشارع»[٢] و«الشارع لا يرضى بتركه»[٣]؛ فطبق هذه الآيات والروايات يُنصب الحاكم الإسلامي من قبل الله عز وجل، شاء الناس أم أبوا، حتى وإن كانت الشروط المتبعة في تشكيل حكومته غير متوفرة: «الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا»[٤].

نعم! ما دام الناس لا يتقبلون مثل تلك الحكومة ويضعون العراقيل في طريق تشكيلها فليس من الواجب على الحاكم الشرعي أن يقوم بذلك، لكن بمجرد أن ترتفع تلك الموانع وتتوفر الشروط التي تقوم عليها الحكومة الإسلامية سوف يكون له الحق بتشكيلها؛ وبهذا يكون من الواضح أن بيعة الناس ترفع الموانع والعراقيل الموضوعة في طريق قيام الدولة وتؤمّن الأرضية لذلك، لا أنّها تشيد حكومة الحاكم الشرعي.

بعد الرسول الأكرم، وكذلك في أيام خلافة الخلفاء الثلاثة، كان الإمام علي عليه السلام هو الإمام المنصوب من قبل الرسول صلى الله عليه وآله بأمر من الله عز وجل، والوحيد الذي هو أولى بالمؤمنين من أنفسهم،وإذا عمل في زمن الخلفاء على نصرة الإسلام ونجاة الدين فليس

١. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٣: ٥٠، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم؛ والشافي في الإمامة ٤: ٢٩١؛ ويمكنكم الرجوع إلى نهج الحق وكشف الصدق للعلامة الحلي: ٢٩٧؛ وكشف الغطاء ١: ١٩؛ ووالد البهائي، وصول الأخيار: ٧٧؛ وأبو الصلاح، تقريب المعارف: ٢٧٣؛ وبحار الأنوار ٣١: ٢٨٠.

٢. الكافي ٧: ٤١٢؛ وتهذيب الأحكام ٧: ٦٩.

٣. الأنصاري، كتاب المكاسب ٣: ٥٦١؛ وفرائد الأصول ١: ٣٧٦.

٤. يقول ابن شهر آشوب: واجتمع أهل القبلة على أنّ الرسول قال: الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا. فانظر: المناقب ٣: ١٦٣؛ والبحار ٤٣: ٢٩١.

ذلك من باب مساعدتهم، بل كان يعمل بواجبه قدر الإمكان أو من باب دفع الأفسد بالفاسد، كما بيّن تلك الحقيقة في خطبته التي في نهج البلاغة: «فنهضت في تلك الأحداث حتى زاح الباطل وزهق، واطمأنّ الدين وتنهنه»[1].

ومن الأخطاء الفادحة التي وقع فيها العلماء أنهم يتصورون أن الإمامة مرادفة للحكومة والحال أن الحكومة شأن من شؤون الإمامة، كما أن من واجبات الإمامة هداية الناس،وحفظ الشريعة بواسطة بسط الفيض على الجميع، ونشر العدالة؛ فهذه الوظائف كلّها كان يقوم بها الوجود المقدّس للإمام ـ عدا نشر العدالة ـ في زمن خلافة الخلفاء الثلاثة، أمّا نشر العدالة بين الناس في ظلّ الحكومة فمنوط بأرضية مناسبة وبرضا الناس، الأمر الذي لم يحصل إلا بعد مقتل عثمان.

هل تحوّل الضرورة غير الشرعي إلى شرعي؟!

حضرة السيد واعظ زاده! لقد ذكرت أنّ هناك ضرورة أوجبت شرعية خلافة الخلفاء، وذلك للظروف القاهرة التي كانت تمرّ بها الأمة ومن باب رعاية المصالح الإسلامية وحفظ كيان الإسلام.. نقول: هل ضرورة الفعل توجب شرعية الفاعل؟ وأيّ فقيه من فقهاء الشيعة أفتى بشرعية خلافتهم حتى ولو بالاضطرار؟ نعم في حالة فقدان الحاكم العادل في المجتمع مما يؤدي إلى اختلال النظام وتفشي الفوضى عند ذلك تصبح حكومة الحاكم الفاسق جائزة، أمّا هنا فهل يجوز السطو على الحكم وإبعاد الحاكم الشرعي عن مقامه؟ إذا كان كذلك فإن معاوية ويزيد وصدام وبهلوي ولينين وبوش حكّام شرعيّون؛ لأن حكوماتهم قد أوجبتها الضرورة!! فماذا نسمّي خروج الإمام الحسين عليه السلام على يزيد، والإمام الخميني على الشاه البهلوي وغيرهم..؟!

وإذا تنزلنا وقلنا: إن خلافة الخلفاء كسبت شرعيتها من الحاجة الضرورية لها، فهل الخلافات المتعاقبة التي كانت والبدع التي أحدثت كانت شرعيةً أيضاً؟ وهل الهجوم

---

١. نهج البلاغة، الخطبة ٦٢؛ وشرح نهج البلاغة ٦: ٩٥؛ والإمامة والسياسة ١: ١٧٥؛ والغارات: ٢٠٢؛ وابن طاووس، كشف المحجة: ٢٤١، الفصل ١٥٥؛ والطبري، المسترشد: ٧٧.

على بيت فاطمةعليها السلام وضربها وجرحها المؤدّي إلى شهادتها، كان من الضروريات ومن رعاية المصالح الإسلامية وحفظ كيان الإسلام؟ وقول عمر ـ الذي زعموا أنه الخليفة الشرعي ـ راداً على اعتراضها عليها السلام له: «يا ابن الخطاب! أتراك محرّقاً عليّ بابي؟»: «نعم: وذلك أقوى فيما جاء به أبوك»[١]، وهل قتل مالك بن نويره والنزو على زوجته، وتبرأة خالد بن الوليد تحت عنوان «تأوّل وأخطأ»[٢] كان من باب الضروريات؟ وهل تنصيب يزيد بن أبي سفيان على ملك الشام،الذي كان من نتيجته تسلّط بنو أمية على الحكم واستبداله بنظام ملكي،كان من باب حفظ كيان الإسلام؟ وهل أخذ فدك من آل البيت، وإرجاع مقام إبراهيم إلى مكانه الذي كان فيه أيام الجاهلية، وبدعة صلاة التراويح، والأحكام الجائرة،والطلاق والزواج غير المشروعين، وأسر القبائل بدون حق، وحرمان آل البيت من الخمس، والتغييرات غير الصحيحة التي أدخلت على الوضوء والصلاة، وتحريم زواج المتعة، وتكبير أربع تكبيرات في صلاة الميت، وغير ذلك.. مما دعا بأمير المؤمنينعليه السلام أن يصفها بشهادة سوداء لمخالفتهم الصريحة لرسول اللهصلى الله عليه وآله: «عملت الولاة قبلي أعمالاً خالفوا فيها رسول اللهصلى الله عليه وآله متعمدين لخلافه، ناقضين لعهده، مغيّرين لسنته»[٣].. فهل كان هذا كلّه من باب الضرورة ورعاية المصالح الإسلامية وحفظ كيان الإسلام؟ أليس تبرير خلافة أولئك يضفي الشرعية على هذه المخالفات كلّها؟

٢ـ هل نالت خلافة أبي بكر رضا المهاجرين والأنصار جميعهم؟

حضرة الأستاذ واعظ زاده! قلتم: إنّ أهل الحل والعقد والأنصار والمهاجرين كان

---

١. أنساب الأشراف ٢: ٢٦٨، وباب أمر السقيفة، تحقيق الدكتور زكار والدكتور زركلي.

٢. أسد الغابة ٤: ٢٩٥، في ترجمة مالك بن نويرة؛ وتاريخ الطبري ٢: ٥٠٤؛ والبداية والنهاية ٦: ٣٥٥.

٣. الكافي ٨: ٥٩؛ ووسائل الشيعة ١: ٤٥٧، وج ٨: ٤٦؛ والاحتجاج ١: ٣٩٢؛ وبحار الأنوار ٩٣: ٢٠٣؛ وتفسير نور الثقلين ٢: ١٧٦.

بإمكانهم الوقوف بوجه المنافقين والمرتدين واليهود والنصارى الذين أصيبوا بجرح بسبب الإسلام؛ فكانوا يتحيّنون الفرصة للانقضاض على دولة الإسلام بعد وفاة رسول الله، وفي تلك الحال كان من الواجب تشكيل خلافة بإجماع المهاجرين والأنصار، والمراد منه الأكثرية لا الإجماع التام،وعدم الذهاب وراء المتخلّفين عن البيعة وقد وقع ذلك نظراً للظرف الخطير الذي كان يمرّ به الإسلام، ونالت تلك الحكومات شرعيّتها[١].

حضرة الأستاذ واعظ زاده! عن أيّ إجماع تتكلّم؟! عن إجماع لا يعلم عنه شيئاً حتى مؤسّسو علم الكلام من أهل السنّة؟ ألم يذكر الماوردي الشافعي (٤٥٠هـ) وأبو يعلى الحنبلي (٤٥٨هـ) بصريح العبارة عن بيعة أبي بكر: «فقالت طائفة: لا تنعقد إلا بجمهور أهل العقد والحل من كل بلد، ليكون الرضا به عاماً، والتسليم لإمامته إجماعاً، وهذا مذهب مدفوع ببيعة أبي بكر على الخلافة باختيار من حضرها، ولم ينتظر ببيعته قدوم غائب عنها»[٢]. وعن أيّ تشاور بين أهل الحل والعقد من المهاجرين والأنصار تتحدّث والمفسرون الكبار من أهل السنّة لا يعلمون عنه شيئاً؟! ألم يقل المفسّر الكبير القرطبي (٦٧١هـ): «فإن عقدها واحد من أهل الحلّ والعقد فذلك ثابت، ويلزم الغير فعله، خلافاً لبعض الناس حيث قال: لا ينعقد إلا بجماعة من أهل الحل والعقد، ودليلنا أن عمر رضي الله عنه عقد البيعة لأبي بكر»[٣]؟! وأيّ إجماع تتكلم عنه وإمام الحرمين الذي هو من كبار متكلّمي أهل السنة ينكره؟! وعلى حدّ قوله: «إعلموا أنه لا يشترط في عقد الإمامة الإجماع؛ بل تنعقد الإمامة وإن لم تجمع الأمة على عقدها، والدليل عليه أن الإمامة لما عقدت لأبي بكر ابتدر لإمضاء أحكام المسلمين، ولم يتأنّ لانتشار الأخبار إلى من نأى من الصحابة في الأقطار، ولم ينكر منكر؛ فإذا لم يشترط الإجماع في عقد الإمامة، لم يثبت عدد معدود ولا حدّ محدود، فالوجه الحكم بأن الإمامة تنعقد بعقد واحد من

١. مجلة نهج البلاغة، العددان، ٤ ـ ٥: ١٧٦.
٢. الماوردي، الأحكام السلطانية: ٣٣؛ والفراء، الأحكام السلطانية: ١١٧.
٣. جامع أحكام القرآن ١: ٢٦٩ ـ ٢٧٢.

أهل الحل والعقد»[1].

فأيّ إجماع كان مؤيداً لخلافة أبي بكر، وأنت تعلم أن عضد الدين الأيجي ـ وهو من مؤسّسي علم الكلام السنّي ـ قال بكل صراحة بعدم وجود أيّ دليل عقلي أو نقلي للأخذ بالإجماع بوصفه دليلاً، إنّه يقول: «وإذا ثبت حصول الإمامة بالاختيار والبيعة، فاعلم أن ذلك لا يفتقر إلى الإجماع، إذ لم يقم عليه دليل من العقل أو السمع، بل الواحد والاثنان من أهل الحل والعقد كاف؛ لعلمنا أن الصحابة مع صلابتهم في الدين اكتفوا بذلك، كعقد عمر لأبي بكر، وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان»، والجميل هنا ما أضافه بالقول: «ولم يشترطوا اجتماع من في المدينة فضلاً عن اجتماع الأمة، هذا ولم ينكر عليه أحد، وعليه انطوت الأعصار إلى وقتنا هذا»[2].

وكذلك ابن العربي (٥٤٣هـ) وهو من كبار شخصيات أهل السنّة يقول: «لا يلزم في عقد البيعة للإمام أن تكون من جميع الأنام بل يكفي لعقد ذلك اثنان أو واحد»[3].

ومن المشوق حديث هاتين الشخصيّتين من أهل السنّة حيث يتكلمان عن الديموقراطية بعد الرسول وليس لها أيّ أساس من الصحة، ويبحثون لتسويغ حكومة الخلفاء الراشدين للناس! ﴿**فَاعْتَبِرُوا يا أُولِي الْأَبْصارِ**﴾!!! هل بايع الناس أبا بكر من عند أنفسهم طائعين غير مكرهين؟

٣ـ هل تمّت البيعة الأولى باختيار الناس؟

حضرة الأستاذ واعظ زاده! لقد تفضلتم بالقول: إنّ ملاك الإجماع هو أخذ رأي الأكثرية من المؤيدين، أما رأي المخالفين من الأقلية فلا يؤخذ بعين الاعتبار. ومن الواضح أن هذه العبارة لم تتوخّ بها عواقب الأمور، إذ لها مردود عكسي على ما وقع في التاريخ وقام بتسجيله المؤرخون. ألم يكن من المستحسن قبل أن تتلفظ بهذه الكلمة أن

١. الإلهيات ٢: ٥٢٣.
٢. المواقف في علم الكلام ٨: ٣٥١، طبعة مصر.
٣. شرح سنن الترمذي ١٣: ٢٢٩.

تلقي نظرة على ما كتبه الشيخ المفيد؟ والذي نقله بدوره عن أبي مخنف: «كان جماعة من الأعراب قد دخلوا المدينة ليمتاروا منها، فشغل الناس عنهم بموت رسول الله صلى الله عليه وآله فشهدوا البيعة وحضروا الأمر، فأنفذ إليهم عمر واستدعاهم، وقال لهم: خذوا بالحظ من المعونة على بيعة خليفة رسول الله واخرجوا إلى الناس احشروهم ليبايعوا، فمن امتنع فاضربوا رأسه وجبينه»، ويضيف الراوي: «والله لقد رأيت الأعراب تحزموا، واتشحوا بالأزر الصنعانية، وأخذوا بأيديهم الخشب وخرجوا حتى خبطوا الناس خبطاً، وجاؤوا بهم مكرهين إلى البيعة»، وهنا يضيف الشيخ المفيد: وأمثال ما ذكرناه من أخبار في قهر الناس على بيعة أبي بكر وحملهم عليها بالاضطرار كثيرة، ولو رمنا إيرادها لم يتسع لها هذا الكتاب»[١].

كذلك ينقل ابن أبي الحديد المعتزلي يقول: «وإذا قائل آخر يقول: قد بويع أبو بكر فلم ألبث وإذا أنا بأبي بكر قد أقبل ومعه عمر وأبو عبيدة وجماعة من أصحاب السقيفة، وهم محتجزون بالأزر الصنعانية، لا يمرّون بأحد إلا خبطوه وقدّموه فمدوا يده فمسحوها على يد أبي بكر يبايعه شاء ذلك أم أبى»[٢]. هل سألت نفسك لماذا في آخر لحظات السقيفة عندما وقع نظر عمر على قبيلة أسلم: «فكان عمر يقول: ما هو إلا أن رأيت أسلم فأيقنت بالنصر»[٣]. ما الفرق بين أهل المدينة الذين بايعوا تحت سطوة الضرب بالعصي وقبيلة أسلم الذين امتلأت بهم سكك وطرق المدينة، وهم من كل مكان يتزاحمون على بيعة أبي بكر: «إنّ أسلم أقبلت بجماعتها حتى تضايق بهم السكك فبايعوا أبا بكر»[٤]؟! أليست هذه القضية تحكي عن اتفاق مبيّت بين بطل السقيفة وكبار قبيلة أسلم؟! كمؤامرته الواضحة مع الأعراب أصحاب العصي لأخذ البيعة من

---

١. المفيد، الجمل والنصرة في حرب البصرة: ٥٩، الطبعة الثانية، منشورات مكتبة الداوري، قم.
٢. شرح نهج البلاغة ١: ٢١٩.
٣. تاريخ الطبري ٢: ٤٥٨؛ والشافي في الإمامة ٣: ١٩٠؛ والتنكابني، سفينة النجاة: ٦٨؛ وبحار الأنوار ٢٨: ٣٣٥.
٤. المصادر السابقة.

الناس كرهاً.. هل فكّرت إلى الآن في دور بني أمية في قضية البيعة؟ كيف يتفق أن بني أمية كافة وبإشارة من عمر بن الخطاب يقومون بمبايعة أبي بكر؟! «قال لهم عمر: ما لي أراكم مجتمعين حلقاً شتى، قوموا فبايعوا أبا بكر فقد بايعته وبايعه الأنصار، فقام عثمان بن عفان ومن معه من بني أمية فبايعوه، وقام سعد وعبد الرحمن بن عوف ومن معهما من بني زهرة فبايعوه»[1].

٤ ـ المخالفون لخلافة أبي بكر كانوا أفراداً معدودين؟

أما ما تفضلتم به من أنه لم يكن من الواجب استدعاء المتخلّفين عن البيعة لكي لا يطعن في الإجماع.. فهو من عجائب التاريخ!! ألم يكن من المستحسن قبل أن تطرح مثل هذا الرأي أن تلقي نظرة على قول الزبير بن بكار[2] وهو يقول: «وكان عامة المهاجرين وجلّ الأنصار لا يشكّون أن علياً هو صاحب الأمر بعد رسول الله ﷺ». أما اليعقوبي فقد أورد في تاريخه: «وكان المهاجرون والأنصار لا يشكون في علي»[3]، أما مخالفة جميع بني هاشم لبيعة أبي بكر فقد ذكرها ابن الأثير الجزري، وكذلك المسعودي ذكر: أنه قبل شهادة فاطمة الزهراء رضي الله عنها لم يباع أحدٌ من بني هاشم أبا بكر[4].

حضرة السيد واعظ زاده! ليتك اطّلعت على قول العلامة الأميني قبل أن تتفوّه بمثل هذا الكلام: انعقدت خلافة أبو بكر برجلين وحدّ أكثر بخمسة رجال مع أن جل كبار الشخصيات من المهاجرين والأنصار كانوا من المخالفين، كعلي وابنيه والعباس عم النبي وجميع أبنائه من بني هاشم، وسعد بن عبادة وأبنائه وقبيلته، والحباب بن المنذر

---

١. الإمامة والسياسة ١: ٢٨، بتحقيق الشبيري، وبتحقيق الزيني ج١: ١٨، هذا الكتاب من تأليف ابن قتيبة، وتشكيك البعض في الكتاب ومؤلفه ليس صواباً؛ وذلك لأن كبار المؤرخين من أهل السنّة في القرون الماضية قد اعتمدوا عليه في نقل الأحداث أمثال: الحافظ تقي الدين الفاسي المكي (٨٣٢ هـ) في كتاب العقد الثمين ٦: ٧٢.

٢. الأخبار الموفقيات: ٥٨٠؛ شرح ابن أبي الحديد ٦: ٢١.

٣. تاريخ اليعقوبي ٢: ١٢٤، باب خبر سقيفة بني ساعدة.

٤. مروج الذهب ٢: ٣٠١.

وجميع مؤيديه، وكذلك الزبير وطلحة، وسلمان، وعمار وأبو ذر والمقداد وخالد بن سعيد وسعد بن أبي وقاص وعتبة بن أبي لهب والبراء بن عازب وأبي بن كعب وأبي سفيان وآخرين كانوا ممن خالفوا بيعة أبي بكر[١]. فهل يصحّ وصف هذه الشخصيات الكبيرة بالقلة؟! ياليت لنا فهماً للتاريخ كابن حزم السنّي عندما قال: «ولعنة الله على كل إجماع يخرج منه علي بن أبي طالب ومن بحضرته من الصحابة»[٢].

حضرة السيد واعظ زاده! ألم يكن قولك: لا يجب أن نأخذ تخلّف الأقلية بعين الاعتبار لكي لا يُخدش الإجماع... إجحافاً بحقّ أمير المؤمنين عليه السلام وفاطمة الزهراء وابنيهما؟ وإذا ما سألنا رسول الله صلى الله عليه وآله يوم القيامة عن قوله: «علي مع الحق والحق مع علي»[٣] وكيف تجرأتم وتفوهتم بمثل هذا الكلام.. ماذا يكون ردّنا؟ ألم يكن من الأفضل لك أن تلقي نظرة على جواب الشيخ المفيد الذي فنّد فيه قول فقيه منطقة صاغان (نوغان) ليتضح لك موقف من يدّعي الإجماع وأن علياً خارج منه: «وقد ثبت الخبر عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: عليّ أقضاكم، وقال: علي مع الحق والحق مع علي، اللهم أدر الحق مع علي حيثما دار، وإذا كان الأمر على ما ذكرناه، بطل ما ادّعاه الشيخ الضال من خلاف الإجماع في ذلك إلا أن يخرج أمير المؤمنين عليه السلام من الإجماع، ويحكم على قوله بالشذوذ والخروج عن الإيمان فينكشف أمره لسائر العقلاء، وتظهر ردّته لكافة العلماء ويبين من جهله ما لا يخفى على أحد من الفقهاء، وكفاك بذلك خزياً»[٤].

٥ ـ هل كان الإمام علي عليه السلام يؤمن بشرعية خلافة الخلفاء؟

حضرة السيد واعظ زاده! لقد تطرّقت أكثر من مرة إلى شرعية الخلفاء على أنها

---

١. الغدير ٧: ٩٣، نقلاً عن تاريخ اليعقوبي ٢: ١٠٣؛ والرياض النضرة ١: ١٦٧؛ وتاريخ أبي الفداء ١: ١٥٦؛ وروضة المناظر لابن شحنة هامش الكامل ٧: ١٦٤؛ وشرح ابن أبي الحديد ١: ١٣٤.

٢. المحلّى ٩: ٣٤٥، تحقيق أحمد محمد شاكر، طبعة بيروت، دار الفكر.

٣. الكافي ١: ٢٩٤؛ والصدوق، الخصال: ٥٥٩؛ وابن بطريق، العمدة: ٢٨٥؛ والغدير ٣: ١٧٦، من مصادر متعدّدة لأهل السنّة؛ والهيثمي، مجمع الزوائد ٧: ٢٣٥؛ والتفسير الكبير ١: ٢٠٥؛ وتاريخ مدينة دمشق ٤٤: ٣٧٠؛ وابن كثير، البداية والنهاية ٧: ٣٩٨.

٤. المسائل الصاغانية: ١٠٩.

الأولوية الثانية لدرجة أنك استدللت بأدلة وهمية وعلى رأسها رسالة الإمام علي لمعاوية،وقلتم: إنّ في تلك الرسالة تصريحاً من الإمام بأن إجماعُ المهاجرين والأنصار على أحد يضفي الشرعية على خلافته، وفي ضوئها يعطي الإجماعُ الشرعية لخلافته، وهذا مما يرضي الرب سبحانه ويطعن على الذين تخلّفوا عن البيعة مما يحلّ قتالهم، وهنا أظهرت ما كان مخفياً عندما نقلت قول الشيخ شلتوت من أن أبا بكر كان يمثل مظهراً للرحمة والجمال.

وهناك أسئلة تطرح نفسها وهي:

١ ـ هل تعلم فقيهاً واحداً من العلماء الشيعة قال بشرعية خلافة الخلفاء؟

الأستاذ واعظ زاده! بالله عليك، كيف تجرأت ونقلت عن الشيخ شلتوت مثل هذه العبارة العارية عن الصحة وأنت في بلد تفتخر بعشقها لآل بيت العصمة والطهارةعليهم السلام، وكل يوم يسمع من منازلها ومساجدها وحسينياتها وتكياتها زيارة عاشوراء، أم أنك تصوّرت أن مقابلتك هذه تمّت في مصر أو السودان أم في السعودية لتستشهد بقول شلتوت؟!

نحن لا ننكر العمل الشجاع الذي قام به الشيخ شلتوت، وهو الاعتراف بفقه آل بيت العصمة والطهارةعليهم السلام على أنه أحد مصادر التشريع، وهو عمل يشكر عليه، لكنّ هذا لا يستلزم أن يكون كلامه الباطل هذا مقبولاً في الأوساط الشيعية، حتى وإن كان مثل هذا القول مقبولاً عنده وله آذان صاغية عند أتباعه. ألم يدر بذهنك أن مثل هذا الكلام لا يعني شيئاً لدى شيعة آل بيت العصمة والطهارةعليهم السلام الذين يقوم أساس مذهبهم على التبري قبل أن يكون قائماً على التولّي؟

دعني ألفت انتباهك؛ ليكون لك الأمر جلياً، إلى رواية ذلك الرجل الغيور علي الذي أوضح فيها معنى التكليف والواجب: كان رسول اللهصلى الله عليه وآله في مرض الموت وفي حال الاحتضار وكان في حضرته المباركة جمع غفير من المهاجرين والأنصار فقال لهم: أحضروا الدواة والقلم لأكتب لكم شيئاً لا تضلّوا بعده أبداً، فقال عمر بن الخطاب: هجر رسول الله، وهذه الرواية يذكرها جميع المؤرخين وأصحاب الحديث من أمثال

البخاري ومسلم وأحمد باختلاف في اللفظ.

٢ ـ في توضيحك للذين تنازلوا ووافقوا وقبلوا بخلافة أولئك، هل أوضحت موقف المخالفين لمثل هذه الخلافة؟ وعلى رأسهم الصديقة الطاهرة فاطمة الزهراء، والتي استمرت في مخالفتها ومقاطعتها لتلك الحكومة التي أسست على الباطل إلى أن انتقلت إلى جوار ربها وهي عليهم غاضبة، «فغضبت فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم فهجرت أبا بكر فلم تزل مهاجرته حتى توفيت»[١]. وقد وصلت المقاطعة بين البيت النبوي والخلافة الباطلة في ذلك الوقت أن «فلما توفيت دفنها زوجها علي ليلاً ولم يؤذن بها أبا بكر وصلّى عليها، وكان لعلي من الناس وجه حياة فاطمة فلما توفيت استنكر عليّ وجوه الناس»[٢].

٣ ـ إذا كنت تعتقد بشرعية خلافة أبي بكر على الأدلة التي ذكرتها، فيجب أن تعتقد على طبق الحديث النبوي الشريف: «من مات وليس عليه إمام فميتته ميتة جاهلية»[٣]، وعلى هذا فأيّ إنسان كان مات وليس في عنقه بيعة لإمام عصره فإن ميتته وميتة الجاهلية سواء، وعلى هذا فماذا يكون تكليف فاطمة الزهراء التي استشهدت وهي مقاطعة لإمام ذلك العصر وهو الخليفة؟ وبالاستدلال أيضاً بحديث رسول الله صلى الله عليه وآله: «من مات وليس له إمام يسمع له ويطيع مات ميتة جاهلية»[٤] فمن هو الإمام الذي يستوجب على الزهراء إطاعته في مثل هذه الحالة، أليس مثل هذه العقيدة يستلزم منا أن ننكر آية التطهير النازلة في آل البيت؟

وبعد أن وصلنا إلى هذا الحد من الأفضل لنا أن نراجع وندقق في حديث العلامة

---

١. صحيح البخاري ٤: ٤٢، كتاب الجهاد والسير، باب فرض الخمس؛ والسنن الكبرى ٦: ٣٠٠؛ والطبقات الكبرى ٨: ٢٨.

٢. صحيح البخاري ٥: ٨٢؛ والطبقات الكبرى ٢: ٣١٥؛ وسير أعلام النبلاء ٢: ١٢١.

٣. الكافي ١: ٣٧٦؛ وفي مصادر الإمام الرضا جاء: «ومن مات بغير إمام مات ميتة جاهلية، المفيد، الاختصاص: ٢٦٨، ومستطرفات السرائر: ٦٣٥، ١٧١.

٤. الاختصاص: ٢٦٩؛ ومستدرك الوسائل ١٨: ١٧٧.

الأميني الذي يقول فيه: «فالحقيقة هاهنا مردّدة بين أن الصديقة عليها السلام عزبت عنها ضرورية من ضروريات دين أبيها وهي أولاها وأعظمها، وقد حفظته الأمة جمعاء، حضرها وبدوها، وماتت ـ والعياذ بالله ـ على غير سنّة أبيها، وبين أن يكون للحديث مقيل من الصحة، وقد رواه الحفظة الأثبات من الفريقين وتلقته الأمة بالقبول، وبين أنها سلام الله عليها لم تك تعترف للمتقمّص بالخلافة،ولا توافقه على ما يدّعيه، ولم تكن تراه أهلاً لذلك، وكذلك الحال في مولانا أمير المؤمنين عليه السلام، فهل يسع لمسلم أن يختار الشق الأول ويرتأي لبضعة النبوة ولزوجها نفس النبي ووصيّه على التعيين، ما يأباه العقل والمنطق ويبرأ منه الله ورسوله؟ لا، ليس لأحد أن يقول ذلك. وأما الشق الثاني، فلا أظن جاهلاً يسف إلى مثله بعد استكمال شرايط الصحة والقبول وإسفاف أئمة الحديث ومهرة الكلام على الخضوع لمفاده، وإطباق الأمم الإسلامية على مؤداه. فلم يبق إلا الشق الثالث، فخلافة لم تعترف لها الصديقة الطاهرة وماتت وهي واجدة عليها وعلى صاحبها، ويجوّز مولانا أمير المؤمنين التأخير عنها ولو آناً ما، ولم يأمر حليلته بالمبادرة إلى البيعة، ولا بايع هو، وهو يعلم أنّ من مات ولم يعرف إمام زمانه وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية، فخلافة هذا شأنها حقيقة بالإعراض عنها، والنكوص عن البخع لصاحبها»[1].

وقفة مع رسالة علي عليه السلام لمعاوية

بعد الذي سبق كلّه وما قيل، هناك نقاط مهمة في رسالة أمير المؤمنين لمعاوية يجب التوقف عندها:

٤ ـ كان من المسلّم أن الرسالة التي بعثها أمير المؤمنين لمعاوية لم تكن في مقام بيان قاعدة كلامية كلية، لكن من الجائز أن تكون في مقام الاحتجاج على عدوّ متعنت عنيد يعتقد بشرعية خلافة الخلفاء الثلاثة عن طريق بيعة المهاجرين والأنصار. فإن

١. الغدير ١٠: ٣٦١.

الاستدلال عن طريق أفكار ومعتقدات الخصم مصداق للآية ﴿**وَجادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾[١].

٥ ـ وبما أن قصد مؤلّف نهج البلاغة إدراج المقاطع المهمة والبليغة من خطب أمير المؤمنين، لذا فإنه قام بنقل هذا المقطع من تلك الرسالة التي تعدّ من الروائع التي يستدل بها على الخصم، وهناك بعض من المؤلّفين الذين قاموا بنقلها ولكن بطريقة مبسطة منهم على سبيل المثال نصر بن مزاحم وابن قتيبة، وهناك بعض النقاط التي قاموا بنقلها تبين الحقيقة.

جاء في بداية رسالة أمير المؤمنين: «فإن بيعتي بالمدينة لزمتك وأنت في الشام»[٢]. أي أنّه بما أن بيعة أبي بكر وعمر التي تمت في المدينة قد لزمتك وأذعنت لها فلابد أن تلزمك بيعتي وتذعن لها وتسلّم بها طائعاً. وهذا الجواب جاء به الإمام رداً على استدلال معاوية بالاستدلال الواهي الذي ذكر فيه عدم انصياع أهل الشام للبيعة كدليل على عدم تسليمه هو لبيعة الإمام: «وأما قولك: إن بيعتي لم تصحّ؛ لأنّ أهل الشام لم يدخلوا فيها كيف وإنّما هي بيعة واحدة، تلزم الحاضر والغائب، لا يثنّى فيها النظر، ولا يستأنف فيها».

٦ ـ وفي آخر الرسالة، يتعرّض الإمام لبيعة طلحة والزبير ويقول: «وإن طلحة والزبير بايعاني ثم نقضا بيعتي، وكان نقضهما كردّهما فجاهدتهما على ذلك حتى جاء

١. لمزيد من الاطلاع على هذا الموضوع، راجع كتاب حوار مع الشيخ صالح بن عبدالله الدرويش، تأليف آية الله السبحاني.

٢. يرجى الرجوع إلى كتاب وقعة صفين لابن مزاحم المنقري: ٢٩، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، طبعة مؤسسة شيري: ج١: ١١٣، وبتحقيق زيني ١: ٨٤؛ والخوارزمي، المناقب: ٢٠٢، تحقيق الشيخ مالك محمودي، طبعة جماعة المدرّسين، قم، وابن الدمشقي الشافعي، جواهر المطالب ١: ٣٦٧، تحقيق الشيخ محمودي، طبعة مجمع إحياء الثقافة الإسلامية؛ وتاريخ مدينة دمشق ٥٩: ١٢٨، تحقيق علي شيري، طبعة دار الفكر؛ وشرح ابن أبي الحديد ٣: ٧٥، وج١٤: ٤٣؛ وبحار الأنوار ٣٣: ٨٢؛ والغدير ١٠: ٣٢٠؛ ونهج السعادة ٤: ٢٦٣.

الحق وظهر أمر الله وهم كارهون، فادخل فيما دخل فيه المسلمون؛ فإنّ أحب الأمور إليّ فيك العافية، إلا أن تتعرض للبلاء، فإن تعرضت له قاتلتك واستعنت الله عليك»[١].

حضرة واعظ زاده! بعد الاطلاع على النقاط التي سبق ذكرها، هل هناك ما تتفضل بإضافته كإتمام حجة لمعاوية تطرحه كاحتمال، فإذا ما كان هناك من احتمال تتفضل به فعليك أن تسدّ أيّ منفذ للاستدلال؛ لأن «إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال»[٢].

ما هو السرّ في مسألة عدم رغبة الإمام علي بالخلافة؟

لقد استندت في شرعية خلافة الخلفاء الثلاثة إلى خطبة الإمام المرقمة رقم: ٢٠٥ في نهج البلاغة، والتي يقول فيها: «والله ما كانت لي في الخلافة رغبة ولا في الولاية إربة، ولكنّكم دعوتموني إليها وحملتموني عليها». من الواضح أن هذه الخلافة هي الأولوية الثانية التي لم يكن راغباً فيها، لكنه يعلم بشرعيتها ومن ثم يتقبلها، وقد تكرر في نهج البلاغة عدم رغبته بها مرات عديدة، وهذه الخلافة هي نفسها الأولوية الثانية.

حضرة السيد واعظ زاده! إنّ هذا لمن عجائب الزمن أن هناك من يظن أن عدم رغبة الإمام علي عليه السلام في الخلافة دليل على عدم وجود نصّ على خلافته، وبعض آخر يظنه دليلاً على شرعية الأولوية الثانية في امتداد شرعية الخلفاء السابقين!!

أولاً: لقد قلتم حول الأولوية الثانية: إنّ من شروطها فقدان الأرضية الاجتماعية أو عدم انصياع المجتمع الإسلامي، وهذه الفكرة طرحت من باب الضرورة. لكن اتضح

١. وقعة صفين: ٢٠، ٢٩، والإمامة والسياسة ١: ١١٣، والخوارزمي، المناقب: ٢٠٢؛ وجواهر المطالب ١: ٣٦٧؛ وتاريخ مدينة دمشق ٥٩: ١٢٨؛ وشرح ابن أبي الحديد ١٤: ٣٦.

٢. بعد أن نقل الأستاذ واعظ زاده رسالة الإمام علي قال: من الجائز وجود من يقول: إن هذه حجة ضدّ معاوية؛ لأن أهل الشورى من المهاجرين والأنصار يعلمون كيفية انتخاب الخليفة، وهذا ليس دليلاً على أنّ الإمام يعلم الشرط في الأولوية الثانية، وأنّ هذا الانتخاب شرعي، جيّد هذا أحد الاحتمالات.

أن الخطبة التي ألقاها الإمام بعد مقتل عثمان كانت تمهد الأرضية الاجتماعية وكذلك كان هناك الكثير من المؤيدين لخلافته، فإذاً ليس هناك من محل للأولوية الثانية، أي إن الحكم ينتفي بانتفاء الموضوع؛ فالاستدلال بالخطبة على الأولوية الثانية في غير محلّه وساقط عن الاعتبار.

ثانياً: ألقيت هذه الخطبة لعدم الرضا الذي أبداه طلحة والزبير بعد أن تولى الإمام الخلافة وعدم مشورتهم في أمور الدولة، كأنما كان لهم الفضل في وصوله إلى الخلافة، أو أن لهم الحق لمكانتهما في المجتمع الإسلامي؛ فكان طرفٌ من الخطبة متعلقاً بهما، وفي أول الخطبة ذكر: لقد نقمتما عليّ، وأدرتما لي ظهر المجن من دون حق لكما استأثرته ولا نصيب لكما تتقدمون به على غيركما: «لقد نقمتما يسيراً وأرجأتما كثيراً، ألا تخبراني أي شيء كان لكما فيه حقّ دفعتكما عنه؟ أم قسم استأثرت عليكما به». وبعد ذكر: «أقسم بالله أن لم تكن لي رغبة بالخلافة ولم أبد رغبة بتولي زمام أموركم، وأنتم الذين دعوتموني إلى ذلك، وأن أعمل بكتاب الله وسنّة نبيه، ولم تكن بي حاجة أن أطلب العون منكما».

فمن خلال هذه الخطبة، نستطيع أن نفهم أن طلحة والزبير كانا يتوقعان أنّ الإمام ـ كالخلفاء السابقين ـ سيسمح لهما بالتدخل بأمور الدولة، ويضعان ـ من ثم ـ أيديهما على بيت المال، لكن الإمام عليه السلام قطع عليهما الطريق بقوله: «فلم أحتج في ذلك إلى رأيكما ولا رأي غيركما»، وبهذا القول خيّب أملهما فيما كانا يخطّطان له وهو الوصول إلى المناصب الحكومية، وكذلك وجّه الإمام عليه السلام بقوله: «نظرت إلى كتاب الله وما وضع لنا وأمرنا الحكم به، فاتّبعته وما استنّ النبي صلى الله عليه وآله فاقتديته» طعنة إلى الخلفاء الثلاثة الذين سبقوه، ووضع سيرة حكومتهم تحت طائلة التساؤل، وأشار إلى عدم شرعية حكومتهم لأنهم لم يعملوا بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله، كما رفض الإمام بصراحة بعد وفاة عمر، أن يقبل الخلافة بشرط العمل بسيرة أبي بكر وعمر وقال: «أسير فيكم بكتاب الله وسنة نبيه ما استطعت»[1].

---

١. تاريخ اليعقوبي ٢: ١٦٢؛ وشرح ابن أبي الحديد ١: ١٨٨، ج٩: ٥٣، وج١٠: ٢٤٥، وج١٢:

ثالثاً: أما السبب الذي من أجله لم يكن يرغب الإمام بالخلافة، فقد كان الانحرافات التي سادت منذ أيام الخلفاء الثلاثة في المجتمع الإسلامي والفساد الذي كان متفشياً مما سدّ طرق الإصلاح وجعله صعباً؛ لهذا السبب قال الإمام بعد قتل عثمان وهجوم الناس عليه يطالبونه بقبول بيعتهم: «دعوني والتمسوا غيري فإنا مستقبلون أمراً له وجوه وألوان لا تقوم له القلوب، ولا تثبت عليه العقول، وإنّ الآفاق قد أغامت، والمحجّة قد تنكّرت، واعلموا أني إن أجبتكم ركبت بكم ما أعلم، ولم أصغ إلى قول القائل وعتب العاتب»[1].

وبهذا أصبح من الواضح أن تبرير الإمام عليه السلام بعدم تقبله للبيعة هو توقع الناس منه أن يتّبع سيرة أبي بكر وعمر، وكان متيقناً من أن انحراف المجتمع الإسلامي عن الطريق القويم الذي خطّه لهم رسول الله صلى الله عليه وآله، وتبدل السنة بالبدعة، واليقين بالشبهة، ونسي الناس التمييز بين الحق والباطل، والبدعة من السنة، كما نقل ابن أبي الحديد المعتزلي موضحاً ذلك عن قول الإمام: «إن الشبهة قد استولت على العقول والقلوب، وجهل أكثر الناس محجّة الحقّ أين هي»[2]. وهذه الخطبة تظهر عدم تأييد الإمام علي عليه السلام وعدم رضاه على أفعال الخلفاء السابقين.

رابعاً: لقد بيّن أمير المؤمنين عليه السلام في خطبة الشقشقية سبب قبوله للخلافة، إنّه يقول: «لولا حضور الحاضر، وقيام الحجة عليَّ بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقارّوا على كظّة ظالم ولا سغب مظلوم، لألقيت حبلها على غاربها ولسقيت آخرها بكأس أولها»[3]، يقول الشيخ المفيد: «فدلّ عليه السلام إنما ترك جهاد الأولين لعدم

٢٦٣؛ والجصاص، الفصول في الأصول ٤: ٥٥؛ وأسد الغابة ٤: ٣٢؛ والجوهري، السقيفة وفدك: ٨٦؛ وابن شبة النميري، تاريخ المدينة ٣: ٩٣٠؛ وتاريخ الطبري ٣: ٢٩٧؛ وتاريخ ابن خلدون ق١، ج٢: ١٢٦؛ والشافي في الإمامة ٤: ٢٠٩.

١. نهج البلاغة، الخطبة: ٩٢.

٢. شرح ابن أبي الحديد ٧: ٣٤.

٣. الإفصاح: ٤٦.

وجود الأنصار، وجاهد الآخرين لوجود الأعوان»[١]، أما ابن طاووس فيقول: «وفي هذه الرواية من الطعون على أئمة الضلال الذين تقدموا على عليّ بن أبي طالبعليه السلام»[٢]. والظاهر مما نقل من أن الإمام لم يبد رغبةً بالحكومة، إنما كانت حكومة ضلال، يصل إليها الآخرون على أجساد الناس، ومن أجلها آلاف المعاصي ترتكب، وقد وصف أمير المؤمنينعليه السلام تلك الحكومة لابن عباس في (ذي قار) ـ وكما جاء في خطبة الشقشقية ـ: «أزهد عندي من عفطة عنز» و«أيام قلائل»، ومن المؤكد أنه لم يكن يقصد الحكومة المعينة من الله، كما أشرت إليها حضرتكم؛ لأن الأمر الإلهي لا يترك.

٦ـ هل بايع عليّ أبا بكر باختياره؟

قلتم: إنّ الإمام عليّاً بايع أبا بكر باختياره دون إكراه؛ حفاظاً على الإسلام، وقد قدّم له كل ما يستطيع من مساعدة أيام حروب الردة، وكان له من الناصحين إلى أن زالت تلك الأزمة، وبعد أبو بكر بايع عمراً كذلك، وكان دوماً يمتدح أخلاقهما.

لست أدري عن أي بيعة بدون إجبار تتكلّم؟! عن البيعة التي أخذت آخر أيام وفاة رسول اللهصلى الله عليه وآله؟! ومن الظاهر أن هذا لم يكن قصدك، بل لا يتفوه أيّ عاقل بهذا الكلام؛ لأن الفضيحة وصلت إلى حدّ أن المؤرخين من أمثال الطبري الذي حار جواباً ولم يدرِ بم يصف تلك الحادثة بغير هذه الجملة: (إن المجتمع لا يتحمل سماع مثل هذه الأمور)؛ لذا فهو يداري القضية ويتركها كما هي «كرهت ذكرها لما فيه مما لا يحتمل سماعها العامة»[٣]؛ لأن الهجوم على بيت فاطمة الزهراءعليها السلام والتهديد بحرق بيتها لا يمكن أن ينسى، طبعاً بمقدار ما كان يعلم الطبري فيه صلاحاً ولدى المجتمع الإسلامي طاقة لسماعه: «أتى عمر بن الخطاب منزل عليّ وفيه طلحة والزبير ورجال من المهاجرين فقال: والله لأحرّقن عليكم أو لتخرجنّ إلى البيعة، فخرج عليه الزبير

---

١. نهج البلاغة، الخطبة: ٣.

٢. الطرائف: ٤١٩.

٣. تاريخ الطبري ٣: ٥٥٧.

مصلّتا بالسيف، فعثر فسقط السيف من يده، فوثبوا عليه فأخذوه»[١]. بالله عليك هذه هي البيعة بالاختيار التي تتكلّم عنها؟! وعليّ عليه السلام قد جرّ إلى المسجد جراً وهُدد إن لم يُبايع يُقتل!! وعندها انحدرت الدموع من عينيه وتوجه إلى قبر رسول الله وهو يشكو إليه ما ناله من القوم: «فأخرجوا علياً ومضوا به إلى أبي بكر فقالوا له: بايع، فقال: إن لم أفعل فمه؟ قالوا: إذاً والله الذي لا إله إلا هو نضرب عنقك، قال: إذاً تقتلون عبد الله وأخا رسوله، قال عمر: أما عبد الله فنعم، وأما أخا رسوله فلا، وأبو بكر ساكت لا يتكلم، فقال عمر: ألا تأمر فيه أمرك؟ فقال: لا أكرهه على شيء ما كان فاطمة إلى جنبه، فلحق علي بقبر رسول الله صلى الله عليه وسلم يصيح ويبكي وينادي: يا ابن أمّ إن القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني»[٢].

فما هذه البيعة التي بها السيف مصلتّ على رأس الإمام عليه السلام «وفي رواية المخالف فبايعت واللّج على قفي[٣] قال عبد الرحمن بن عوف: فلا تجعل يا عليّ سبيلاً على نفسك؛ فإنه السيف لا غير»[٤]، فهل يوجد في العالم مثل هذه البيعة، أن يمسح الحاكم يده على يد المواطن يأخذ البيعة منه؟: «فقالوا له: مدّ يدك فبايع! فأبى عليهم فمدّوا يده كرهاً، فقبض على أنامله فراموا بأجمعهم فتحها فلم يقدروا، فمسح عليها أبو بكر وهي مضمومة»[٥]. أما إذا كان مرادكم البيعة التي تمّت بعد استشهاد الصديقة الطاهرة عليها السلام، وإن لم يكن فيها أثر من التهديد بالقتل وإحراق البيت وسحب عليّ إلى

---

١. تاريخ الطبري ٢: ٤٤٣؛ وراجع السقيفة وفدك: ٥٢، ٧٣، تحقيق الدكتور محمد هادي الأميني، طبعة الكتبي، بيروت؛ وشرح ابن أبي الحديد ٢: ٥٦، وج٦: ٤٨؛ والإمامة والسياسة ١: ٣٠، وبتحقيق زيني ج١: ١٩.

٢. الإمامة والسياسة: ١٢، باب كيف كانت بيعة علي بن أبي طالب.

٣. علي بن يونس العاملي، الصراط المستقيم ٣: ١١٧، تحقيق محمد باقر البهبودي، طبعة المكتبة المرتضوية.

٤. إثبات الوصية: ١٤٦؛ والشافي ٣: ٢٤٤؛ وعلم اليقين ٢: ٣٨٦؛ وبيت الأحزان: ١١٨؛ ومحمد فاضل المسعودي، الأسرار الفاطمية: ١٢٢.

٥. الإمامة والسياسة ١: ٤٥، وبتحقيق زيني ج١: ٣١.

المسجد، ولكن بنظرة خاطفة على الأحداث التي مرّت على المسلمين والدولة الإسلامية خلال الستة أشهر التي أعقبت الوفاة، والمشاكل التي واجهت المسلمين،عند ذلك كان مجبوراً على البيعة، والرجوع إلى خطب الإمام أحسن دليل على ما ندعيه، وصوت الإمام ينادي عبر التاريخ: «فالله ما كان يلق في روعي ولا يخطر ببالي أنّ العرب تزعج هذا الأمر من بعدهﷺ عن أهل بيته، ولا أنهم منحّوه عني من بعده، فما راعني إلا انثيال الناس على فلان يبايعونه، فأمسكت يدي حتى رأيت راجعة الناس قد رجعت عن الإسلام يدعون إلى محق دين محمدﷺ، فخشيت إن لم أنصر الإسلام وأهله أن أرى فيه ثلماً أو هدماً تكون المصيبة به عليّ أعظم من فوت ولايتكم التي إنما هي متاعُ أيام قلائل يزول منها ما كان كما يزول السراب أو كما ينقشع السحاب، فنهضت في تلك الأحداث حتى زاح الباطل وزهق واطمأن الدين وتنهنه»[١]، نعم لم يستطع عليٌّعليه السلام تحمل أن يرى هذا الإسلام العظيم، ثمرة سنين طويلة من العمل الدؤوب غير المنقطع للرسول الأكرمﷺ، وآلاف الشهداء الذين رووه بدمائهم، أن يذهب سدى والناس حديثو عهد بالإسلام عندما يرون المتسلّطين على سدة الحكم غير مؤهلين لأن يصونوا الحكم والدين لعدم أهليتهم لذلك، فيرجع الناس كفاراً كما كانوا متخلّقين بأخلاق الجاهلية يضرب بعضهم رقاب بعض: «بايع الناس أبا بكر وأنا والله أولى بالأمر وأحق به، فسمعت وأطعت مخافة أن يرجع الناس كفاراً. يضرب بعضهم رقاب بعض بالسيف. ثم بايع أبا بكر لعمر وأنا والله أولى بالأمر منه، فسمعت وأطعت مخافة أن يرجع الناس كفاراً»[٢].

كان الإمام عليّعليه السلام بين أمرين كلاهما صعب، إما أن يرتدّ الناس ويرجعون كما كانوا في الجاهلية، وإما السكوت على ظلمه بدون أن ينطق بكلمة اعتراض والصبر على سلب حقه منه وإن فعلوا ما فعلوا: «خيروني أن يظلموني حقّي وأبايعهم، أو

١. نهج البلاغة، الكتاب: ٦٢، وكتابه إلى أهل مصر مع مالك الأشتر لما ولاه إمارتها.
٢. الخوارزمي، المناقب: ٣١٣، فصل ١٩؛ وفرائد السمطين ١: ٣٢، رقم: ٢٥١؛ وتاريخ مدينة دمشق ٤٢: ٤٣٤؛ وميزان الاعتدال ١: ٤٤٢؛ ولسان الميزان ٢: ١٥٦؛ وكنـز العمال ٥: ٧٢٤.

ارتدت الناس حتى بلغت الردة أحداً فاخترت أن أظلم حقي وإن فعلوا ما فعلوا»[١].

حضرة الأستاذ واعظ زاده! ألم تكن جملة: «وأطعت مخافة أن يرجع الناس كفاراً، يضرب بعضهم رقاب بعض» دليلاً على أن الإمام علياً كان مجبوراً على البيعة؟ أليست جملة: «فاخترت أن أظلم حقي وإن فعلوا ما فعلوا» تدل على أن عليّاً لم يكن لديه أي اختيار آخر غير إعطاء البيعة؟

أستاذ واعظ زاده! ألم يقل الإمام علي بملئ فيه: «ولو كان لي بعد الرسول صلى الله عليه وآله عمّي حمزة وأخي جعفر لم أبايع كرهاً، ولكني بليت برجلين حديثي عهد بالإسلام العباس وعقيل»؟[٢] لماذا نسدّ أسماعنا عن صيحة أمير المؤمنين التي قالها بصوت حزين وقلب مكسور وقد دوت في كل الأمصار: «ما زلت مظلوماً منذ قبض الله نبيه صلى الله عليه وآله وإلى يوم الناس هذا»؟[٣] ألم نسمع هذه الحادثة: «بينا عليّ يخطب، إذ قام إعرابي فصاح وا مظلمتاه! فاستدناه عليّ عليه السلام فلما دنا قال له: إنما لك مظلمة واحدة، وأنا قد ظلمت بعدد المدر والوبر، قال: وفي رواية عباد بن يعقوب أنه دعاه فقال له: ويحك! وأنا مظلوم أيضاً فهات فلندع على من ظلمنا»[٤].

وهذه القضية أصبحت من مسلمات التاريخ، وقد ادعى ابن أبي الحديد تواترها: «واعلم أنه قد تواترت الأخبار عنه عليه السلام بنحو من هذا القول: مازلت مظلماً منذ قبض الله رسوله حتى يوم الناس هذا، وقوله: اللهم اخز قريشاً فإنها منعتني حقي وغصبتني أمري، وقوله: فجز قريشاً عني الجوازي، فإنهم ظلموني حقي، واغتصبوني سلطان

---

١. كشف المحجة: ١٨٠، فصل ١٥٥، طباعة المطبعة الحيدرية في النجف؛ ويمكنك مراجعة المسترشد: ٤١٧؛ ونهج السعادة ٥: ٢١٩؛ وعلم الهدى، معادن الحكمة ١: ٣٣؛ وبحار الأنوار ٣٠: ١٥.

٢. الشافي في الإمامة ٣: ٢٤٤.

٣. الشافي في الإمامة ٣: ١١٠؛ وشرح ابن أبي الحديد ٢٠: ٢٨٣؛ ويمكن الرجوع إلى الإمامة والسياسة ١: ٦٨، وبتحقيق زيني ج١: ٤٩؛ وبحار الأنوار ٢٩: ٦٢٨.

٤. شرح ابن أبي الحديد ٤: ١٠٦؛ والغارات ٢: ٧٦٨؛ ومحمد طاهر القمي الشيرازي، كتاب الأربعين: ١٩١.

ابن أمي، وقوله: وقد سمع صارخاً ينادي: أنا مظلوم، فقال: هلمّ فلنصرخ معاً فإنا مازلت مظلوماً»[١]، ما أسرع ما نسينا قول عليّ في خطبة الشقشقية عندما قال: «صبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى، أرى تراثي نهباً»[٢]، إنّ ظلم الإمام علي عليه السلام قد اعترف به حتى عمر بن الخطاب نفسه، «روى الزبير بن بكار في كتاب الموفقيات عن ابن عباس قال: إني لأماشي عمر في سكة من سكك المدينة، يده في يدي فقال: يا ابن عباس! ما أظن صاحبك إلا مظلوماً، فقلت في نفسي: والله لا يسبقني بها، فقلت: يا أمير المؤمنين! فأردد إليه ظلامته، فانتزع يده من يدي، ثم مرّ يهمهم ساعة، ثم وقف فلحقته. فقال لي: يا ابن عباس! ما أظنّ القوم منعهم من صاحبك إلا أنهم استصغروه، فقلت في نفسي: هذه شرّ من الأولى فقلت: والله ما استصغره الله حين أمره أن يأخذ سورة براءة من أبي بكر، قال: فأعرض عني وأسرع فرجعت عنه»[٣].

ويقول السيد المرتضى بصراحة تامة: «إن علياً عليه السلام بعدما بويع واستقرّ الأمر له بعد عثمان، أظهر النكير على الخلفاء الثلاثة الذين سبقوه، وكشف بذلك أنه كان قد سالمهم وبايعهم لاعتبارات عدة ليس منها الرضا بهم»[٤]، وفي مكان آخر بعد أن نقل بيعة الإكراه وشكوى الإمام، يقول: «وفيما أشرنا إليه كفاية ودلالة على أنّ البيعة لم تكن عن رضى واختيار»[٥].

٧ـ هل امتدح علي عليه السلام أفعال أبي بكر وعمر؟

حضرة السيد واعظ زاده! لقد تفضلت أن قلت: إنّ أمير المؤمنين امتدح تصرفاتهما؛ ولإثبات قولك اعتمدت على كلمات في عبارات كتاب الغارات: «وكان مرضيّ السيرة

---

١. شرح نهج البلاغة ٩: ٣٠٩.
٢. نهج البلاغة، الخطبة: ٣.
٣. شرح ابن أبي الحديد ٦: ٤٥، وج١٢: ٤٦؛ والسقيفة وفدك: ٧٢؛ والحلي، كشف اليقين: ٥٦١.
٤. الشافي في الإمامة ٣: ١١٠.
٥. المصدر نفسه: ٢٤٤.

وميمون النقيبة»، وهنا:

أولاً: الكلام نفسه جاء في كتاب المسترشد للطبري بهذه العبارة: «وكان مرضي السيرة، ميمون النقيبة عندهم»[١]، كذلك ينقل المرحوم السيد ابن طاووس في كشف المحجة عن الرسائل للكليني: «فكان مرضي السيرة من الناس عندهم»[٢]، أي كانت لديه أخلاق حسنة وموضع رضا من الناس، ولم تكن هذه عقيدة الإمام بالنسبة إليه، وكذا عبارة: «فيسر وشدد وقارب واقتصد» غير موجودة في المسترشد، وفي كشف المحجة أيضاً: «فيسر وشدّد» غير موجودة؛ لهذا قال العلامة المجلسي: «قولهعليه السلام: «فكان مرضي السريرة» أي ظاهراً عند الناس، وكذا ما مرّ في وصف أبي بكر، وآثار التقية والمصلحة في الخطبة ظاهرة..»[٣].

ثانياً: هذه العبارة تنافي عشرات الروايات الأخرى التي جاءت عن الإمام كخطبة الشقشقية وغيرها، وفي الخطبة رقم ٤ يقول: إن اعتزاله لهم كاعتزال سيدنا موسىعليه السلام فإنه «لم يوجس موسى خيفةً على نفسه، بل أشفق من غلبة الجهّال ودولة الباطل»، وكذلك في الخطبة رقم ٥، بعد وفاة الرسول الأكرمصلى الله عليه وآله، وعندما اقترح عليه العباس وأبو سفيان أن يمدّ يده ليبايعاه قال: «أيها الناس! شقوا أمواج الفتن بسفن النجاة.. هذا ماء آجن ولقمة يغصّ بها آكلها»، وفي الخطبة رقم ٦ يقول: «فوالله مازلت مدفوعاً عن حقي، ومستأثراً علي منذ قبض الله نبيّه حتى يوم الناس هذا»، وفي الخطبة رقم ١٦ يقول: «لئن أَمِرَ الباطلَ لقديماً فعل، ولئن قلّ الحق فلربما ولعل»، أما في الخطبة ٣٣ فيقول: «مالي وقريش؟ والله لقد قاتلتهم كافرين، ولأقاتلنهم مفتونين.. والله ما تنقم منا قريش إلا أن الله اختارنا من بينهم»، وقوله في الخطبة ٢١٧: «اللهم إني أستعديك على قريش؛ فإنهم قد قطعوا رحمي، وأكفؤا إنائي، وأجمعوا على منازعتي حقاً كنت أولى به من غيري، وقالوا: ألا إن في الحق أن تأخذه، وفي الحق أن تمنعه، فاصبر مغموماً أو

---

١. المسترشد: ٤١٥.

٢. كشف المحجة لثمرة المهجة: ١٧٣.

٣. بحار الأنوار ٣٣: ٥٧٤.

مت متأسفاً، فنظرت فإذا ليس لي رافد ولا ذابّ ولا مساعد إلا أهل بيتي، فضننت بهم عن المنية؛ فأغضيت على القذى، وجرعت ريقي على الشجى وصبرت من كظم الغيظ على أمرّ من العلقم، وآلم للقلب من حز الشفار».

أما في الخطبة ٢٠٢؛ وعندما انتهى من دفن الصديقة الطاهرة توجه بالخطاب للرسول الأكرم قائلاً: «وستنبئنك ابنتك بتظافر أمتك على هضمها؛ فأحفها السؤال واستخبرها الحال، هذا ولم يطل العهد، ولم يخل منك الذكر».

ثالثاً: ينقل مسلم في صحيحه وابن حجر في فتح الباري عن عمر بن الخطاب قوله: «فلما توفى رسول الله صلى الله عليه وآله، قال أبو بكر: أنا ولي رسول الله، فجئتنا أنت تطلب ميراثك من ابن أخيك، ويطلب هذا ميراث امرأته من أبيها، فقال أبو بكر: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه فهو صدقة، فرأيتماه كاذباً آثماً غادراً خائناً، والله يعلم إنه لصادق بار راشد تابع للحق! والله يعلم إني لصادق بار تابع للحق!»[1]، والجميل هنا أنه عندما كان عمر يقول لعلي عليه السلام والعباس: «فرأيتماه كاذباً آثماً غادراً خائناً» لم ينكرا عليه ذلك، وعدم الإنكار هذا يثبت بإصرار أنه كذلك.

٨ـ الشهيد مطهري وانتقاد عليّ عليه السلام للخلفاء

يقول الشهيد مطهري: إن إبداء الإمام عليّ عليه السلام عدم الرضى من الخلفاء السابقين وانتقاده لهم أمر لا يستطيع أن ينكره أحد، ومن طريقة انتقاده لهم نفهم أنها لم تكن نابعة عن عصبية وحساسية مفرطة من ناحيتهم، وينقل ابن أبي الحديد عن أحد معاصريه ممّن يثق بحديثه، ويعرف بابن عالية: كنت في محضر إسماعيل بن علي الحنبلي، إمام الحنابلة، عندما وصل مسافر راجع من الكوفة إلى بغداد، «قال له: يا سيدي لو شاهدت يوم الزيارة يوم الغدير، وما يجري عند قبر علي بن أبي طالب من الفضائح

---

١. صحيح مسلم ٥: ١٥٢، كتاب الجهاد، باب ١٥، حكم الفيء، ح٤٩؛ وفتح الباري ٦: ١٤٤؛ وكنـز العمال ٧: ٢٤١.

والأقوال الشنيعة وسبّ الصحابة جهاراً بأصوات مرتفعة، من غير مراقبة ولا خيفة! فقال إسماعيل: أي ذنب لهم؟! والله ما جرأهم على ذلك، ولا فتح لهم هذا الباب إلا صاحب ذلك القبر! فقال ذلك الشخص: ومن صاحب القبر؟ قال: علي بن أبي طالب. قال: يا سيدي! هو الذي سنّ لهم ذلك، وعلّمهم إياه، وطرقهم إليه؟ قال: نعم والله. قال: يا سيدي! فإن كان محقاً فما لنا نتولى فلاناً وفلاناً! وإن كان مبطلاً فما لنا نتولاه! ينبغي أن نبرأ منه أو منهما. قال ابن عالية: فقام إسماعيل مسرعاً فلبس نعليه وقال: لعن الله إسماعيل الفاعل إن كان يعرف جواب هذه المسألة، ودخل دار حرمه، وقمنا نحن وانصرفنا»[1].

وهنا يذكر الشهيد مطهري يقول: انتقد الإمام علي أبا بكر بخطبته الشقشقية بصورة خاصة، وقد لخص انتقاده بجملتين:

أولاً: هو يعلم يقيناً أني أحقّ منه بالخلافة وأنها فصلت لي، وما دام هو يعلم ذلك فلماذا أقدم عليها ولم يراع حقي؟! «أما والله لقد تقمصها ابن أبي قحافة وإنه يعلم أن محلّي منها محل القطب من الرحى».

ثانياً: لماذا عقد البيعة للخليفة من بعده، وقد طلب من الناس في أيام خلافته أن يقيلوه ويعفوه من التعهد الذي أخذه على نفسه؟ فهل الذي يطلب من الناس أن يقيلوه يعقدها لغيره في حياته؟! «واعجباً بينا هو يستقيلها في حياته إذ يعقدها لآخر بعد وفاته»، وهنا يستخدم الإمام أشدّ الكلمات ليصف بها فعل الخليفتين «لشدّ ما تشطرا ضرعيها»، فقد تناصفا بقوة وشدة ثديي الخلافة يحلبانه.

أما الانتقاد الذي وجهه إلى عمر، فكان أشدّ مما قال عنه وعن أبي بكر: «لشدّ ما تشطرا ضرعيها»، وأحد تلك الانتقادات كان يمسّ خصوصيات عمر الأخلاقية:

الأولى: خشونته وغلظته، فقد كان عمر ـ بعكس أبي بكر ـ رجلاً ذا أخلاق خشنة ومخيف ومهيب. يقول ابن أبي الحديد: كان أكابر الصحابة يهابون عمراً، وابن عباس لم

---

١. شرح ابن أبي الحديد ٩: ٣٠٧.

يستطع أن يظهر عقيدته بمسألة (العول) إلا بعد وفاة عمر، فلما سئل: لِمَ لم تظهرها من قبل؟ قال: كنت أهاب عمراً. و«درة عمر» أي العصاة التي كان يحملها، ذهبت مثلاً «درة عمر أهيب من سيف الحجاج». وكان عمر على النساء أخشن من الرجال؛ فكنّ يهبنه أكثر منهم.

الثانية: نفسيته، فقد كان متسرعاً بإبداء الرأي، ومن ثم العدول عنه؛ فيقع في تناقض، ومن ثم يعدل عنه ويعترف بوقوعه بالخطأ، وكان الإمامعليه السلام ينتقده بهاتين الخصلتين اللتين يؤيدهما التاريخ بشدة، أما الأولى فيقول: «فصيرها في حوزة خشناء يغلظ كلمها ويخشن مسها.. فصاحبها كراكب الصعبة إن أشنق لها خرم، وإن أسلس لها تقحم»، يعني أن أبا بكر وضع زمام الخلافة بيد رجل فظ غليظ إيذاؤه شديد والاتصال به صعب، ومن كان يريد المساعدة كمن كان يريد أن يصعد على ظهر ناقة صعبة القيادة، إذا ما شدّ اللجام شق منخارها، وإذا ما أرخا لها اللجام أودت به إلى الهاوية، وأمّا الثانية فيقول: «ويكثر العثار فيها والاعتذار منها»، وكانت الأخطاء التي كان ينزلق بها واعتذاراته عنها كثيرة جداً.

بعد ذلك، يذكر الشهيد مطهري الجُمل التي أوردها الإمامعليه السلام في الخطبة ٢٢٦، وهي عبارة عن مدحه لشخص عنونه بـ (فلان)، وقد فسّر بعض شرّاح نهج البلاغة (فلان) على أنه عمر بن الخطاب، وقد صدرت منه لضغط عليه أو تقية منه، ثم يذكر أن هذه الجمل لم تكن صادرة عن الإمام عليعليه السلام ولم يقم بتأييده، وذلك الكلام منسوب إلى إحدى النساء، وقد جاء به السيد الرضيّ سهواً أو خطأً[١]، وفي مقدمة كتاب الإمام والقائد كتب المطهري يقول: «لم يمتنع الإمامعليه السلام من إظهار حقه بصراحة وبيان شكواه من الغاصبين، ولم يكن الاتحاد الإسلامي مانعاً له من إظهار ذلك، ويشهد على ذلك كثير من خطب نهج البلاغة».

لم يقبل الإمام علي أيّاً من المناصب التي عرضت عليه، لا قيادة الجيش ولا ولاية

---

١. السير في نهج البلاغة: ١٥٦ ـ ١٦٤.

دولة ولا إمارة الحاج؛ لأن ذلك يعدّ تنازلاً عن حقه واعترافاً كاملاً بتلك الخلافة[١].

ثالثاً: كيف يعقل أن يثني الإمام على عملهما، وهو في كل خطبة من خطبه يذمّهما ويظهر أحقيته بالخلافة التي سلبت منه، لقد قال في جواب الأشعث بن قيس حين سأله: فما يمنعك يا ابن أبي طالب حين بويع أخو تيم بن مرة وأخو بني عدي بن كعب وأخو بني أمية بعدهما أن تقاتل وتضرب بسيفك؟ وأنت لم تخطبنا خطبة منذ كنت قدمت العراق إلا وقد قلت فيها قبل أن تنزل عن منبرك: والله إني لأولى الناس بالناس ومازلت مظلوماً منذ قبض الله محمداً صلى الله عليه وآله. قال عليه السلام: «... فلم أدع أحداً من أهل بدر وأهل السابقة من المهاجرين والأنصار إلا ناشدتهم الله في حقي ودعوتهم إلى نصرتي فلم يستجب لي من جميع الناس إلا أربعة رهط: سلمان وأبو ذر والمقداد والزبير، ولم يكن معي أحد من أهل بيتي أصول به ولا أقوى به، أما حمزة فقتل يوم أحد، وأما جعفر فقتل يوم مؤتة، وبقيت بين جلفين جافيين ذليلين حقيرين عاجزين: العباس وعقيل، وكانا قريبي العهد بكفر. فأكرهوني وقهروني، فقلت كما قال هارون لأخيه: ﴿**يا ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَكادُوا يَقْتُلُونَنِي**﴾ فلي بهارون أسوة حسنة ولي بعهد رسول الله حجة قوية»[٢]، وفي خطبة أخرى قال: «أما والذي فلق الحبة وبرأ النسمة، إني لو وجدت يوم بويع أخو تيم ـ الذي عيّرتني بدخولي في بيعته ـ أربعين رجلاً كلهم على مثل بصيرة الأربعة الذين قد وجدت، لما كففت يدي ولناهضت القوم، ولكن لم أجد خامساً فأمسكت»[٣]، وفي مكان آخر يقول عليه السلام: «أما والله، لو كان لي عدة أصحاب طالوت أو عدة أهل بدر وهم أعداؤكم لضربتكم بالسيف حتى تؤولوا إلى الحق وتنيبوا للصدق، فكان أرتق للفتق وآخذ بالرفق»[٤].

---

١. كتاب سليم بن قيس: ٢١٦، ح١٢، تحقيق الأنصاري؛ والطبرسي، الاحتجاج ١: ٤٤٩، رقم: ١٠٤؛ وإرشاد القلوب: ٣٣٩٤؛ وبحار الأنوار ٢٩: ٤١٩، ٤٦٨؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٧٦.

٢. الإمامة والقيادة: ٢٠، ٢١.

٣. كتاب سليم بن قيس: ٢١٨؛ وبحار الأنوار ٢٩: ٤٧٠؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٧٦.

٤. الكافي ٨: ٣٢؛ وبحار الأنوار ٢٨: ٢٤١؛ ومجمع البحرين ٣: ١٣٢.

وهناك خطابات قصيرة يلخص بها الإمام مطلبه مثل: «أما والله، لو وجدت أعواناً لقاتلتهم»[١]، فلا يعقل ولا يمكننا التصديق أنه قد امتدح أفعالهم وأعطاهم البيعة دون إكراه، أو قام بمساعدتهم في شؤون الدولة.

رابعاً: في قضية مجلس الشورى الذي شكّله عمر من ستة أشخاص، اقترحوا ثلاث مرات على الإمام قبول الخلافة بشرط السير على نهج الشيخين، فلم يقبل ورفض رفضاً قاطعاً، وأخبرهم أن ملاك الحكومة والخلافة عنده فقط كتاب الله وسنّة الرسول، وبوجود الكتاب والسنّة لا حاجة له إلى العمل بسيرة الشيخين: «وخلا (عبدالرحمن بن عوف) بعلي بن أبي طالب، فقال: لنا الله عليك إن وليت هذا الأمر أن تسير فينا بكتاب الله وسنّة نبيه وسيرة أبي بكر وعمر. فقال: أسير فيكم بكتاب الله وسنّة نبيه ما استطعت. فخلا بعثمان فقال له: لنا الله عليك إن وليت هذا الأمر أن تسير فينا بكتاب الله وسنّة نبيه وسيرة أبي بكر وعمر،فقال: لكم أن أسير فيكم بكتاب الله وسنّة نبيه وسيرة أبي بكر وعمر. ثم خلا بعلي فقال مثل مقالته الأولى، فأجاب مثل الجواب الأول، ثم خلا بعثمان فقال له مثل المقالة الأولى، فأجابه مثل ما كان أجابه، ثم خلا بعلي فقال له مثل المقالة الأولى فقال: إن كتاب الله وسنّة نبيه لا يحتاج معهما إلى أجيري أحد، أنت مجتهد أن تزوي هذا الأمر عني، فخلا بعثمان فأعاد عليه القول فأجابه بذلك الجواب وصفق على يده»[٢].

والمثير في الأمر أن الإمام عليه السلام توجه بالقول لعبد الرحمن: بطرحك هذا الاقتراح تحاول أن تبعد الأمر عني وتجرّدني من منصب الخلافة، لأنك تعلم جيداً أني لا أقبل أن أسير بسيرة الشيخين: «أنت مجتهد أن تزو هذا الأمر عني»، و«عن عاص بن وائل قال:

١. الشيخ المفيد، مسألتان في النص على علي ٢: ٢٧؛ والطوسي، الاقتصاد: ٢٠٩.
٢. تاريخ اليعقوبي ٢: ١٦٢؛ وانظر: شرح ابن أبي الحديد ١: ١٨٨، وج٩: ٥٣، وج١٠: ٢٤٥، وج١٢: ٢٦٣؛ والفصول في الأصول ٤: ٥٥؛ وأسد الغابة ٤: ٣٢؛ والسقيفة وفدك: ٨٦؛ وتاريخ المدينة ٣: ٩٣٠؛ وتاريخ الطبري ٣: ٣٩٧؛ وتاريخ بن خلدون ق١، ج٢: ١٢٦؛ والشافي في الإمامة ٤: ٢٠٩.

قلت لعبد الرحمن بن عوف: كيف بايعتم عثمان وتركتم علياًﷺ قال: ما ذنبي قد بدأت بعلي فقلت: أبايعك على كتاب الله وسنّة رسوله وسيرة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، قال: فقال: فيما استطعت، قال ثم عرضتها على عثمان رضي الله عنه فقبلها»[١].

خامساً: ينتقد الإمام في الخطبة التي ينقلها الكليني أفعالَ الخلفاء بكل صراحة ومما قاله: «عملت الولاة قبلي أعمالاً خالفوا فيها رسول اللهﷺ متعمدين لخلافه، ناقضين لعهده، مغيّرين لسنّته. ولو حملت الناس على تركها وحولتها إلى مواضعها وإلى ما كانت في عهد رسول اللهﷺ لتفرّق عني جندي، حتى أبقى وحدي أو قليل من شيعتي الذين عرفوا فضلي وفرض إمامتي من كتاب الله عز وجل وسنّة رسول اللهﷺ، أرأيتم لو أمرت بمقام إبراهيم عليه السلام فرددته إلى الموضع الذي وضعه فيه رسول الله، ورددت فدك إلى ورثة فاطمة عليها السلام، ورددت صاع رسول اللهﷺ كما كان، وأمضيت قطائع أقطعها رسول اللهﷺ..»[٢].

٩ ـ هل كانت خلافة أبي بكر خطّة معدّة قبل أن تظهر على أرض الواقع؟

حضرة السيد واعظ زاده! لقد تفضلت وقلت: إن بيعة أبي بكر لم تكن خطّة مبيتة من قبل بل كانت عفوية، أو كما قال عمر في أيام خلافته: «كانت خلافة أبي بكر فلتة وقى الله شرها»، وهنا:

أولاً: كما قال عمر: «وقى الله شرها» وأثبت التاريخ أنها مرت بطريقة صعبة لا يحاولون تطبيقها مرة أخرى، وعلى حدّ قول الشيخ محمد الأنطاكي المعيد في جامعة الأزهر: «ونحن نقول: لا والله ما وقى الله شرها، بل ما زال شررها يلتهب، وضررها

١. مسند أحمد بن حنبل ١: ٧٥؛ وفتح الباري ١٣: ١٧٠.

٢. الكافي ٨: ٥٩؛ ووسائل الشيعة ١: ٤٥٧، وج٨: ٤٦؛ والاحتجاج ١: ٣٩٢؛ وبحار الأنوار ٩٣: ٢٠٣؛ وتفسير نور الثقلين ٢: ١٥٦.

مستمر إلى الأبد»[١].

ثانياً: هناك بعض الأحداث تشير إلى أن خلافة أبي بكر كانت خطّة أعدّ لها مسبقاً:

١ـ حديث أمير المؤمنين عليه السلام عن العهد السري بين أبي بكر وعمر: «ولولا خاصة ما كان بينه وبين عمر لظننت أنه لا يدفعها عني»[٢]، وجاء في عبارة الطبري: وكان المانع لي بالخلافة العهد المبطن الذي كان معقوداً بين أبي بكر وعمر... وساق النص المتقدّم..[٣]، وقد نقل السيد ابن طاووس عن الكليني هذه العبارة: «ولولا خاصة بينه وبين عمر وأمر كانا رضياه بينهما لظننت أنه لا يعدله عني»[٤]، ويقول ابن أبي الحديد: «واعلم أن الشيعة لم تسلّم لعمر أن بيعة أبي بكر كانت فلتة، قال محمد بن هاني المغربي:

ولكـــن أمـــراً كـــان أبـــرم ... وإن قـال قـوم فلتـة غـير مـبرم

وقال آخر:

زعموهـــا فلتـــة فاجئـــة لا ... ورب البيـت والـركن المشـيد

إنـــما كانـــت أمـــوراً نســـجت ... بيـنهم أسـبابها نسـج الـبرود[٥]

٢ـ حديث أمير المؤمنين عن الديّن الذي في رقبة أبي بكر لعمر، فعندما كان عمر يأمر أمير المؤمنين بإعطاء البيعة لأبي بكر قال له أمير المؤمنين: «احلب يا عمر حلباً لك شطره، اشدد له اليوم أمره ليردّ عليك غداً»[٦]، وما أجمل ما قاله الشهيد الصدر: «من الواضح أنه يلمح إلى تفاهم بين الشخصين على المعونة المتبادلة واتفاق سابق على خطة

١. لماذا اخترت مذهب آل البيت: ٤١٤.

٢. شرح نهج البلاغة ٦: ٥٩.

٣. المسترشد: ٤١٣.

٤. كشف المحجة: ١٧٧، نقلاً عن محمد بن يعقوب في الرسائل؛ وبحار الأنوار ٣٠: ١٢؛ ونهج السعادة ٥: ٢١٠.

٥. شرح ابن أبي الحديد ٢: ٣٧.

٦. السقيفة وفدك: ٦٢؛ وشرح نهج البلاغة ٦: ١١؛ والمسترشد: ٣٧٥؛ والإمامة والسياسة ١: ٢٩، وتحقيق زيني: ج١: ١٨، والبلاذري، أنساب الأشراف: ٤٤٠.

معينة، وإلا فلم يكن يوم السقيفة نفسه ليتسع لتلك المحاسبات السياسية التي تجعل لعمر شطراً من الحلب»[١] .

حضرة السيد واعظ زاده!! هل مرّ بفكرك كيف تم تقسيم مناصب الدولة الإسلامية بعد حادثة السقيفة بحيث يكون أبو بكر على رأس السلطة، والسلطة القضائية بيد عمر، والسلطة المالية والاقتصادية بيد أبي عبيدة. عند ذلك ينقل أحمد بن حنبل: «لما ولي أبو بكر، ولي أبو عبيدة بيت المال وعمر القضاء»[٢]، وكذلك نقل الطبري: «ولي أبو بكر، قال له أبو عبيدة: أنا أكفيك المال، وقال عمر: أنا أكفيك القضاء»[٣] .

٣ ـ من مسلّمات التاريخ رفضُ عمر أن تُكتب وصية رسول الله ﷺ قبل وفاته، فقد قال: «ائتوني بكتاب أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده أبداً» وإن عمر بنطقه جملة: «إن النبي قد غلب عليه الوجع، وعندكم كتاب الله» أو بجملة: «إن رسول يهجر»، وبهذا وقف عمر حائلاً دون كتابة وصية رسول الله ﷺ، وهذه القضية سبّبت حسرةً في صدور المسلمين حتى أن ابن عباس كلّما ذكرها تذرف عيناه ويراها مصيبة يوم الخميس «رزية يوم الخميس»[٤] . ويقال: إن عمر كان يعلم جيداً أن الرسول في آخر لحظات عمره الشريف يريد أن ينصب علياً خليفةً؛ ليقطع الطريق على من يوجّه الخلافة ناحيته أو يؤول ذلك ممن كانوا ينتظرون الفرصة السانحة.

وفي إحدى المحاورات التي كانت تدور بين عمر وابن عباس، اعترف عمر بذلك حيث يقول: «ولقد أراد في مرضه أن يصرّح باسمه فمنعت من ذلك»[٥]، وهذه القضية

١. الصدر، فدك في التاريخ: ٧٩.
٢. العلل ٣: ٤٩١، ح٦١٠٤.
٣. تاريخ الطبري ٢: ٦١٧.
٤. تاريخ الطبري ٢: ٤٤٩؛ وكنز العمال ٥: ٦٠٠؛ والبداية والنهاية ٥: ٢٦٨؛ وسيرة ابن هشام ٤: ١٠٧٤؛ وابن كثير، السيرة النبوية ٤: ٤٩٢؛ والمفيد، الفصول المختارة: ٢٤٣.
٥. صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب جوائز الوفد؛ وصحيح مسلم، كتاب الوصية، باب ترك الوصية لمن ليس عنده شيء؛ ومسند أحمد ١: ٢٢٢.

تثبت أن هناك نيةً مبيّتة على الوقوف في طريق تنصيب عليّ في الخلافة وتمهيد الأرضية لخلافة أبي بكر، كذلك ما أظهرته المحادثة التي جاء فيها: «ثم قال الأستاذ عبد الفتاح عبد المقصود: أنا لا أستبعد حدوث اتفاق على الخلافة بين أبي بكر وعمر في مرض الرسول، وأن الخلافة من حقّ الإمام عليّ وأنها بهذا النحو انتزعت منه»[١].

٤ ـ اعتراض عمر على من يقول: إنّ رسولﷺ توفى، بينما كان هو نفسه قبل ثلاثة أيام من وفاة رسول اللهﷺ يقول «غلب عليه الوجع»، فعن «أبي هريرة قال: لما توفى رسول اللهﷺ قام عمر بن الحطاب فقال: إن رجالاً من المنافقين يزعمون أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم توفي، وأن رسول الله ما مات، ولكن ذهب إلى ربه كما ذهب موسى بن عمران، فقد غاب عن قومه أربعين ليلة، ثم رجع إليهم بعد أن قيل قد مات. والله ليرجعنّ رسول الله كما رجع موسى، فليقطعنّ أيدي رجال وأرجلهم زعموا أن رسول اللهﷺ قد مات»[٢]، فما الذي حدث ليقوم عمر مهدّداً الذين هزتهم مصيبة وفاة رسول الله بتقطيع أعضائهم؟ «وأخرج البيهقي في الدلائل عن عروة قال: لما توفى النبي قام عمر بن الخطاب فتوعد من قال: قد مات، بالقتل والقطع»[٣]، «وروى الطبراني برجال ثقات عن سالم بن عبيد رضي الله عنه قال: لما قبض رسول الله قال عمر: لا أسمع أحداً يقول: مات رسول الله، إلا ضربته بالسيف»[٤].

لكن بعد عودة أبي بكر من مزرعته خارج المدينة، نجد حال عمر تتغيّر وينكمش على نفسه، ويضع السيف داخل قرابه. «فخرج أبو بكر فقال: على رسلك يا عمر أنصت، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أيها الناس! إنه من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حيّ لا يموت، ثم تلا هذه الآية: وما محمد إلا

١. شرح ابن أبي الحديد ١٢: ٢٠، ٧٩.
٢. مع رجال الفكر ٢: ١١٥.
٣. الدر المنثور ٢: ٨١؛ وتاريخ الطبري ٢: ٤٤٢؛ وسيرة ابن هشام ٤: ١٠٧٠.
٤. الدر المنثور ٢: ٨١؛ وتاريخ الطبري ٢: ٤٤٢.

رسول..»[١]، «فقال عمر: هذه الآية في القرآن؟ والله ما علمت أن هذه الآية أُنزلت قبل اليوم»[٢] فهل صحيح أن هذه الآية لم يسمع بها عمر من قبل؟ ألم يقرأ هذه الآية ابن أم مكتوم قبل أبي بكر؛ فلماذا لم يصغ إليه عمر؟ فـ «عن عروة بن الزبير في ذكر وفاة رسول الله، قال: وقام عمر بن الخطاب يخطب الناس ويتوعد من قال: مات، بالقتل والقطع، ويقول: إن رسول الله في غشية، لو قد قام قتل وقطع وعمرو بن قيس بن زائدة بن الأصم بن أم مكتوم في مؤخر المسجد يقرأ: ﴿**وَما مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ**﴾»[٣]، وإن عذر المجرمين الذين يحاولون أن يوجهوا عمل عمر أقبح من فعلهم، «قال: فوالله لكأن الناس لم يعلموا أن هذه الآية نزلت على رسول الله»[٤]، والأقبح والأفضح من هذا العذر الذي جاء به الخليفة المعين بعد يوم البيعة «عن أنس بن مالك قال: لما بويع أبو بكر في السقيفة وكان الغد، جلس أبو بكر على المنبر فقام عمر فتكلّم قبل أبي بكر، فحمد الله وأثنى عليه بما هو أهله، ثم قال: أيها الناس! إني قد كنت قلت لكم بالأمس مقالة ما كانت إلا عن رأيي وما وجدتها في كتاب الله ولا كانت عهداً عهده إليّ رسول الله، ولكني قد كنت أرى أن رسول الله سيدبر أمرنا حتى يكون آخرنا»[٥].

---

١. الصالحي الشامي، سبل الهدى والرشاد ١١: ٢٥٧؛ والطبراني، المعجم الكبير ٧: ٥٧؛ وشرح ابن أبي الحديد ٢: ٤٠؛ وأسد الغابة ٢: ٢٤٨؛ ومجمع الزوائد ٥: ١٨٢؛ والكشي، منتخب مسند عبدالحميد: ١٤٢؛ والغدير ٧: ٧٤، نقلاً عن تاريخ الطبري ٣: ١٩٨؛ وتاريخ ابن كثير ٥: ٢٤٢؛ وتاريخ أبو الفداء ١: ١٥٦؛ والقسطلاني، المواهب اللدنية؛ وابن شحنة، روضة المناظر، هامش الكامل ٧: ١٦٤؛ والزرقاني، شرح المواهب ٨: ٢٨٠؛ وزيني دحلان، السيرة النبوية، هامش الحلية ٣: ٣٧١، ٣٧٤؛ والدمياطي، الذكرى: ٢٦، نقلاً عن الغزالي، وفي الوفاة للنسائي: ٧٤، وسننه الكبرى ٤: ٢٦٤، جاءت كالتالي: قلت: إن عمر يقول: «لا يتكلّم أحد بموته إلا ضربته بسيفي هذا».

٢. الدر المنثور ٢: ٨١؛ وتاريخ الطبري ٢: ٤٤٢؛ وسيرة ابن هشام ٤: ٢٦٤.

٣. الدر المنثور ٢: ٨١.

٤. ابن كثير، السيرة النبوية ٤: ٤٨١؛ والبداية والنهاية ٥: ٢٦٣؛ وكنـز العمال ٧: ٢٤٧.

٥. صحيح البخاري ٢: ٧١؛ وتاريخ الطبري ٢: ٤٤٢؛ والدر المنثور ٢: ٨١؛ وسيرة ابن هشام ٤:

لكن ما العمل ومنذ القديم قيل: إن بعض الناس لا تسعفهم الذاكرة؛ فالخليفة المنتخب قد نسي ما قد قاله على الناس بالأمس: «يا ابن عباس! هل تدري ما حملني على مقالتي هذه التي قلت حين توفى الله رسوله؟ قال: قلت: لا أدري يا أمير المؤمنين أنت أعلم. قال: والله إن حملني على ذلك إلا أني كنت أقرأ هذه الآية: ﴿**وَكَذلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَداءَ**﴾ فوالله إني كنت لأظن أن رسول الله سيبقى في أمته حتى يشهد عليها بآخر أعمالها، فإنه الذي حملني على أن قلت ما قلت»[١].

رسالة معاوية لمحمد بن أبي بكر

إن جواب معاوية على رسالة محمد بن أبي بكر وضع النقاط على الحروف وأزاح الستار عن الحقيقة التي يحاولون أن يخفوها، وأظهر للعيان الخطة التي رسماها لتنصيب أبي بكر للخلافة: «وقد كنا وأبوك معنا في حياة من نبينا صلى الله عليه وسلم نرى حق ابن أبي طالب لازماً لنا، وفضله مبرزاً علينا، فلما اختار الله لنبيه صلى الله عليه وآله ما عنده، وأتمّ له ما وعده، وأظهر دعوته وأفلج حجته، قبضه إليه، فكان أبوك وفاروقه أول من ابتزه وخالفه، على ذلك اتفقا واتسقا»[٢]. ويقول الشهيد الصدر في أحد تحليلاته الجميلة: «كلمتي (اتفقا واتسقا) وهو يشعر بأن الحركة كانت منظمة بتنظيم سابق، وأن الاتفاق على الظفر بالخلافة كان سابقاً على الإيجابيات السياسية التي قاما بها في ذلك اليوم»[٣].

شهادة بعض العلماء من الفريقين

وفي نهاية هذه الأطروحات المهمة، نعرج على ما أورده بعض العلماء والمفكرين من

١٠٧٠.

١. تاريخ الطبري ٢: ٤٤٩؛ وكنز العمال ٥: ٦٠٠؛ والبداية والنهاية ٥: ٢٦٨؛ وسيرة ابن هشام ٤: ١٠٧٤؛ وابن كثير، السيرة النبوية ٤: ٤٩٢؛ والمفيد، الفصول المختارة: ٢٤٣.

٢. تاريخ الطبري ٢: ٤٤٢؛ والبداية والنهاية ٥: ٢٦٨؛ ومسند ابن حنبل ١: ٥؛ وتاريخ مدينة دمشق ٣: ٢٧٣؛ ومجمع الزوائد ٥: ١٩١.

٣. ابن مزاحم المنقري، وقعة صفين: ١٢٠؛ ومروج الذهب ٣: ١١؛ وشرح ابن أبي الحديد ٣: ١٩٠؛ والاختصاص: ١٢٦؛ وضامن بن شدقم المدني، الجمل: ٩٣؛ وبحار الأنوار ٣٢: ٥٧٩.

أهل السنّة والشيعة:

١ ـ يقول الأستاذ إسماعيل مير علي: «تسلّم أبو بكر الخلافة... بعد اتفاق تمّ بينه وبين عمر بن الخطاب وأبي عبيدة بن الجراح»[١].

٢ ـ الأستاذ أحمد الشرباصي: «لقد وقف عمر في المسجد يعرض كتاب أبي بكر ـ وهو مغلق ـ على القوم وقال: هذا كتاب أبي بكر، فقام أحد الحاضرين وقال له: أتعلم ما فيه يا عمر؟ قال: لا، قال ولاك أبو بكر هذا العام ووليته عام أول، فلم يتقاصر فرد من القوم أن يصرّح بما في نفسه... وانجلى الأمر عن أن عمر تلى كتاب استخلافه من أبي بكر»[٢].

٣ ـ نقل العلامة محمود أبو ريّة عن المستشرق لامنس: «أنه كانت بين أبي بكر وعمر وأبي عبيدة بن الجراح مؤامرة في صرف الخلافة عن أهل البيت عليهم السلام ـ فيقول: إن الحزب القرشي الذي يرأسه أبو بكر وعمر وأبو عبيدة لم يكن وضع حاضر ولا وليد مفاجأة، أو ارتجال، وإنما كان وليد مؤامرات سرّية مبرمة حبكت أصولها وربت أطرافها بكل عناية وإحكام، وإن أبطال هذه المؤامرة: أبو بكر، وعمر بن الخطاب، وأبو عبيدة بن الجراح، ومن أنصار هذا الحزب: عائشة وحفصة»[٣].

٤ ـ ويصف السيد عبد الحسين شرف الدين القضية بعد السعي الذي قام به بشير بن سعد الخزرجي وأسيد بن حضير الأوسي بممانعتهما بيعة سعد بن عبادة يقول: «وقد كان هذان على اتفاق سري مع أبي بكر وعمر وحزبهما، فكانا من أولياء أبي بكر على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله»[٤].

٥ ـ ويذكر الشهيد محمد باقر الصدر في كتابه (فدك) الخطّة التي تمت في بيعة أبي بكر

---

١. فدك في التاريخ: ٨٠.

٢. خلفاء محمد: ٨٧، طبعة بيروت.

٣. مجلة لواء الإسلام القاهرية: ٣٨٧، العدد: ٦.

٤. باقر شريف القرشي، حياة الإمام الحسن ١: ١٤، ومن حياة عمر بن الخطاب: ١٦٧، نقلاً عن كتاب علي وما لقيه من صحابة رسول الله ٦: ٣٧٣؛ ومع رجال الفكر في القاهرة ٢: ١٠٦.

والأدلة والشواهد التي توضح ذلك[1].

١٠ـ الوحدة مقابل التنازل عن أصول المذهب!

حضرة الأستاذ واعظ زاده! من أكثر النقاط التي أثرتها في مقابلتك المذكورة حساسيةً، ومن الظاهر أن هدفك من طرحها قولك: أما النظرة الثانية فهي وجوب القبول بشرعية الخلفاء، لأنها من المستجدات الضرورية التي طرأت على الساحة في ذلك الوقت، ومن باب رعاية مصالح الدولة الإسلامية وحفظ الكيان الإسلامي. وبهذه الوضعية والظروف المستجدة يجب أن نضع نصب أعيننا هذه النظرة، وعندنا ما يؤكد على ضرورة الحفاظ عليها من الكتاب والسنّة. ومن خلال أحداث التاريخ يتبادر إلى أذهاننا سؤال، إذا ما أصرّ ذلك البعض على أن يصل إلى الوحدة من خلال ذلك المنظور ومن الطبيعي أنه مستحيل، لذلك من الطبيعي أن يضطر أهل السنّة أن يقولوا: إنكم من خلال هذا المنظار وضعتم المهاجرين والأنصار في موضع الشك، فكيف نستطيع أن نتحد معكم ونقف معكم في صف واحد؟

ولست أدري هل أنت مدرك عاقبة حديثك هذا ومتفهم النقاط الخاطئة التي أوردتها فيه؟ فأيّ وحدة التي تتكلم عنها والرسول صلى الله عليه وآله منذ بداية بعثته إلى آخر يوم منها يعلن للجميع عن المنصوص عليه بالخلافة ولكنك تصفها بالمستحيلة الحدوث، أما بتآمر حفنة لا تتعدى أصابع اليد الواحدة وتواطؤهم على سلب الخلافة بأنها سبب لتآلف المسلمين وقبولها من الجميع؟ فأيّ وحدة هذه التي تريد تحقيقها وأنت تغمض عينيك عن كل الآيات النازلة والتي تنصّ على الولاية وعلى رأسها الآية الشريفة: **﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ﴾**؟ أغمضت عينيك عنها هذا غير مهم!! ولكن لا يجب أن تغمض عينيك عن النتيجة المخزية التي توصلنا لها من خلال تفسير الآيات النازلة بحقّ المهاجرين والأنصار!

---

١. شرف الدين، النص والاجتهاد: ١٨.

فأيّ وحدة هذه ويجب أن لا نضع المهاجرين والأنصار في دائرة الشك، أمّا إعلان النبي في آية التبليغ عن ولاية علي في غدير خم أو طهارة الزهراء المرضية بسورة هل أتى وأهل البيت بآية التطهير.. فهذا كله نشكك فيه ونقف منه موقف الريبة؟! وأي وحدة هذه التي تتكلم عنها والأحاديث التي كانت تؤلف في بيوتات بني أمية وبني مروان كحديث: «أصحابي كالنجوم»، مصانة عن أيّ طعن لصحتها أمّا حديث الثقلين والغدير ـ مع ما حظي به من قبل الشيعة والسنّة من تواتر ـ فيوضع جانباً ولا يعار له أيّ اهتمام؟ وإذا ما أردنا الحقيقة، فبماذا نقيم هذه الوحدة، فهل هي بجانب الحق أم بجانب الباطل؟ وإذا كانت بجانب الحق فإنّ الرسول قال: «علي مع الحق والحق مع علي، اللهم أدر الحق معه حيثما دار»[١]، فهل من أجل قيام الوحدة يجب على الشيعة أن يتخلّوا عن أصول مذهبهم القائمة على النصّ على عليّ بالخلافة؟ أليست هذه هي الخلافة المنصوص عليها من الله ورسوله هي أساس الفكر الشيعي منذ ١٤ قرناً من الزمان، والتخلّي عنها سوف يضع إمامة الأئمة جميعهم وعلى الخصوص إمامة ولي العصر أرواحنا له الفداء في موضع شك؟ أهذه هي الوحدة كما عبر عنها أمير المؤمنين: «احتجوا بالشجرة وأضاعوا الثمرة»؟[٢]، لماذا لا تتمسّك هذه الوحدة بحبل الله المتين دستوراً نازلاً من الله سبحانه: ﴿**وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا**﴾ ألم يبين رسول الله أن المقصود من حبل الله عليّ عليه السلام ومن تمسّك به نال سعادة الدنيا والآخرة؟ «وأشار بيده إلى عليّ بن أبي طالب عليه السلام وقال: هذا حبل الله الذي من تمسك به عصم به في دنياه ولم يضل به في آخرته»، ألم يقل صادق آل محمد عليه السلام: «نحن حبل الله الذي قال

---

١. فدك في التاريخ: ٧٥.

٢. الكافي ١: ٢٩٤؛ والصدوق، الخصال: ٥٥٩؛ والمفيد، الجمل: ٣٦؛ والاحتجاج ١: ١١٦، ١٩١؛ وابن بطريق، العمدة: ٢٨٥؛ وابن طاووس، الطرائف: ٣١؛ وبحار الأنوار ٢٩: ٣٤٣؛ والغدير ٣: ١٧٦، من عدّة مصادر لأهل السنّة؛ ومجمع الزوائد ٧: ٧٣٥، وج٩: ١٣٤؛ والمناوي، فيض القدير ٦: ٤٧٤؛ وابن بطريق، خصائص الوحي المبين: ٣١؛ والتفسير الكبير ٦: ١٣٤؛ وتاريخ مدينة دمشق ٤٤: ٣٧٠؛ والبداية والنهاية ٧: ٣٩٨.

الله تعالى: وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً»[١].

يقول المفسر الكبير في دنيا التشيع المرحوم الطبرسي: «والذي يؤيده ما رواه أبو سعيد الخدري، عن النبيﷺ أنه قال: أيها الناس! إني قد تركت فيكم حبلين إن أخذتم بهما لن تضلوا بعدي، أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ألا إنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض»[٢].

١١ـ ما الذي نجنيه من الدفاع عن المهاجرين والأنصار؟

أستاذ واعظ زاده! لقد ذكرت أن وجهة نظركم هذه تضع المهاجرين والأنصار في دائرة الشك، فعن أيّ مهاجرين وأنصار تتكلم؟ المهاجرين والأنصار الذين أدموا قلب رسول الله الذي أفنى ٢٣ سنة من عمره بالعمل الدؤوب ليرتقي بهم، فيكون جزاؤه أن يأمرهم بالإحرام للعمرة فلا يطاع، بل يريدونها كما كانوا يفعلون في الجاهلية، مما يؤدي إلى غضبه وانزعاجه، وهو الذي قال الله في حقه: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾، «قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه قال: فأحرمنا بالحج فلما قدمنا مكة، قال: اجعلوا حجتكم عمرةً، قال الناس: يا رسول الله! قد أحرمنا بالحج فكيف نجعلها عمرة؟! قال: انظروا ما آمركم به فافعلوا فردّوا عليه القول، فغضب ثم انطلق حتى دخل على عائشة غضباناً، فرأت الغضب في وجهه فقالت من أغضبك؟ أغضبه الله، قال: ومالي لا أغضب؟ وأنا آمر بالأمر فلا أتبع». قال الهيثمي: رواه أبو يعلى ورجاله رجال الصحيح[٣].

---

١. النعماني، الغيبة: ٤١؛ وتفسير أبي حمزة الثمالي: ١٣٨،؛ وكنـز الدقائق ٢: ١٨٦؛ وتأويل الآيات ١: ١١٨؛ ونهج السعادة ٧: ٢٠٠؛ وبحار الأنوار ٣٦: ١٦.

٢. خصائص الوحي المبين: ١٩٣؛ وتفسير الثعلبي في الآية؛ والحسكاني، شواهد التنزيل ١: ١٦٩؛ والقندوزي، ينابيع المودة ١: ٣٥٦؛ والصواعق المحرقة: ١٤٩، الفصل الأول من الباب ١١؛ وتفسير فرات الكوفي: ٩١؛ وتفسير البرهان ١: ٣٠٩؛ ومجمع البيان ٢: ٣٥٦؛ وكنـز الدقائق ٢: ١٨٧؛ وأمالي الطوسي ١: ٢٧٨؛ وبحار الأنوار ٢٤: ٨٤؛ وإحقاق الحق ٣: ١١٧.

٣. مسند أحمد ٤: ٢٨٦، باب حديث قيس عن البراء بن عازب؛ وكنـز العمال ٥: ٢٧٥؛ وتذكرة

أم المهاجرين والأنصار الذين كانوا يعدوّن خطّةً لقتل الرسول فكشفهم الوحي الإلهي فاسودّت وجوههم من سوء ما كانوا يخطّطون له؟

ومن الأفضل لك أن ترجع إلى ما كتبه ابن حزم لتتعرّف على أسماء رؤساء تلك العصابة التي كانت تخطط لذلك العمل الإجرامي: «فإنه (الوليد بن جميع) قد روى أخباراً فيها: أن أبا بكر وعمر وعثمان وطلحة وسعد بن أبي وقاص أرادوا قتل النبي صلى الله عليه وسلم وإلقاءه من العقبة في تبوك»[١]، وبعد هذا الخبر حاول ابن حزم تضعيف الوليد بن جميع والتشكيك فيه، ولكنّ أكثر الكتّاب من السنّة قد وثقوه أمثال: العجلي في تاريخ الثقات وابن سعد في الطبقات، وابن حبان في كتاب الثقات، كلهم قد وثقوه وأجازوا له[٢]، وكذلك يحيى بن معين، وأبو حاتم، وأبو زرعة، وأبو نعيم، وهؤلاء كلهم يعدّون من أعلام علم رجال أهل السنّة[٣]. وقد كتبت بحثاً تفصيليّاً في مقدمة كتاب سماء المقال عن هذا الموضوع.

وفي شهر رمضان الماضي، تم لقاء بيني وبين أحد العلماء الكبار من أهل السنّة، الشيخ محمد بن جميل زينو[٤]، في مكة المكرمة، وقد دار البحث حول هذه القضية، ولكنه تنصل من إعطائي أيَّ جواب. وكذلك في إحدى المناظرات التي كانت لي مع أحد الأساتذة الكبار في جامعة أم القرى، وكان خالي الوفاض كذلك. والملفت أنّ عمر بن الخطاب في عهد خلافته كان يتجنّب الصلاة على أولئك الأصحاب أنفسهم من المهاجرين والأنصار الذين تدافع عنهم، وذلك خوفاً من أن يكونوا منافقين، وكان يتجنب ذلك خصوصاً بعد وفاة حذيفة بن اليمان؛ لأن حذيفة كان على علم بالملف

الحفاظ ١: ١١٦؛ وسير أعلام النبلاء ٨: ٢٧٥؛ وذكر أخبار إصبهان ٢: ١٦٢.

١. مجمع الزوائد ٣: ٢٣٣.

٢. المحلّى ١١: ٢٢٤، وج١٢: ١٦٠، المسألة ٢٢٠٣، طـ دار الفكر، تحقيق الدكتور عبد سليمان البنداري.

٣. تاريخ الثقات: ٤٦٥، رقم: ١٧٧٣؛ والطبقات ٦: ٣٥٤؛ وكتاب الثقات ٥: ٤٩٢.

٤. الجرح والتعديل ٩: ٨، رقم: ٣٤؛ وتاريخ الإسلام ٩: ٦٦١.

الأسود الذي كان يضم أسماء المنافقين الذين كانوا يخطّطون لقتل رسول الله ﷺ: «كان حذيفة صاحب السر المكنون في تمييز المنافقين، ولذلك كان عمر لا يصلّي على ميت حتى يصلي عليه حذيفة، يخشى أن يكون من المنافقين»[١]، والأجمل من هذا، «أن عمر قال لحذيفة: أنشدك الله أمنهم أنا؟ قال: لا، ولا أومن منها أحداً بعدك»[٢].

إلى الآن، هل سألت نفسك لماذا طرح عمر على حذيفة مثل هذا السؤال ذي المغزى العميق؟ وهل تم ذلك **اعتباطاً**؟ ولماذا لم يسأل عمر سلمان وأبا ذر أو غيرهما؟ والذين تركوا الرسول يخطب يوم الجمعة وذهبوا إلى القافلة القادمة المحمّلة بالبضائع، وفضلوا التجارة على العبادة، ألم يكونوا من المهاجرين والأنصار؟ ﴿**وَإِذا رَأَوْا تِجارَةً أَوْ لَهْواً انْفَضُّوا إِلَيْها وَتَرَكُوكَ قائِماً**﴾، وكذلك الذين كانوا في غزوة أحد، يظنّون ظن الجاهلية التي مازالت في قلوبهم كما قد تربوا عليها سابقاً، من كانوا؟ ﴿**وَطائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ**﴾، والذين في قلوبهم مرض يستهزؤن بالوعد الإلهي أليسوا من المهاجرين والأنصار؟ ﴿**وَإِذْ يَقُولُ الْمُنافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ ما وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلاَّ غُرُوراً**﴾، فجملة منهم أخبر عنهم القرآن الكريم أنهم سيرتدون بعد وفاة رسول الله، فمن هؤلاء؟ ﴿**أَفَإِنْ ماتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلى أَعْقابِكُمْ**﴾، ومن هي المجموعة من الأصحاب التي ستطرد عن الحوض وتساق إلى جهنم وما ينجو منها إلا القليل؟ «قال رسول الله ﷺ: بينما أنا قائم فإذا زمرة حتى إذا عرفتهم، خرج رجل من بيني وبينهم قال: هلمّ قلت: أين؟ قال: إلى النار والله، قلت: وما شأنهم؟ قال: إنهم

---

١. هو أحد رجال الفتيا الكبار في المملكة السعودية، ولديه سبعون مؤلفاً في موضوعات مختلفة، وأكثر كتبه ترجمت بلغات مختلفة، وعن طريق إدارة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، توزع كتبه على الزائرين في الحرم النبوي وبيت الله الحرام.

٢. في ليلة السادس عشر من شهر رمضان المبارك سنة ١٣٨١ ـ ١٤٢٣هـ، وكانت لي مناظرة بحدود الساعة الرابعة مع حضرة الدكتور حمدان، وهو من أساتذة جامعة أم القرى، وكنّا قد تناولنا فيما بيننا أبحاثاً مفصلة عن أمور شتى، وبعدها أصبحت بيننا مكاتبات نتبادل فيها الأفكار، وسوف أقوم بنشرها عن قريب إن شاء الله.

ارتدّوا بعدك على أدبارهم القهقرى، فلا أراه يخلص منهم إلا مثل همل النعم، أي القليل»[١]، وقد ورد في بعض الروايات أنّ الرسول الكريمﷺ قال: «ليردن علي الحوض رجال ممّن صحبني، ورآني، حتى إذا رفعوا إليّ ورأيتهم اختلجوا دوني، فلأقولن: رب أصحابي! أصحابي! فيقال: إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك»[٢]، فهذه الرواية تسدّ طريق كل تفسير يريد أن يوجّه الأصحاب على أنهم سائر الناس.

حضرة السيد واعظ زاده! ألم يكن من الأفضل لك أن تلقي نظرةً على ما تناقله كبار العلماء من أهل السنّة عن موضوع الأصحاب قبل أن تقول: إن الآيات التي نزلت بحق المهاجرين والأنصار في القرآن لم تكن آية أو اثنتين، بل كانت بعد الهجرة آيات متتابعة، وكان نزولها حسب الفرص المناسبة في ذلك، وسوف أقوم بذكر آية من السنة الأولى من الهجرة وآية من السنة الثانية من الهجرة، والتي تشتمل على كل المهاجرين والأنصار. وأقرأ عليكم من سورة الأنفال والتي نزلت في السنة الثانية من الهجرة وبعد سورة البقرة».

ألم يذكر التفتازاني (٧٩١ هـ) ـ وهو من كبار علماء الكلام عند أهل السنّة ـ: «إن ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ، والمذكور على ألسنة الثقات، يدل بظاهره على أن بعضهم قد حاد عن طرق الحق، وبلغ حدّ الظلم والفسق، وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد واللداد، وطلب الملك والرئاسة»[٣]، لماذا نعتقد في صحابة رسول اللهﷺ ما لا يرونه هم أنفسهم فيهم؟ فنحن نضعهم بمنزلة فوق الشبهات بحيث لا يصل إليها أحد.

وعلى حد تعبير الدكتور طه حسين فيما ذكره عن الصحابة: «ولا نرى في أصحاب النبي ما لم يكونوا يرون في أنفسهم، فهم كانوا يرون أنهم بشر فيتعرضون لما يتعرّض له

١. صحيح البخاري ٧: ٢٠٨؛ وانظر: ٤: ١٤٢، ١١٠، وج٥: ٢٤٠، وج٧: ٢٠٨، وج٨: ٨٧؛ وصحيح مسلم ١:١٥٠، وج٧: ١٥٧، ٧١، ٦٦.
٢. مسند ابن حنبل ٥: ٤٨، ٥٠ و ..
٣. شرح المقاصد ٥: ٣١٠.

غيرهم من الخطايا والآثام، وهم تقاذفوا التهم الخطيرة، وكان منهم فريق تراموا بالكفر والفسوق»[١]، والأجمل من هذا، ما تعرض له الدكتور أحمد أمين بخصوص هذا الموضوع فقد ذكر: «إنا رأينا الصحابة ينقد بعضهم بعضاً، بل يلعن بعضهم بعضاً، ولو كانت الصحابة عند نفسها بالمنزلة التي لا يصحّ فيها نقد، ولا لعن، لعلمت ذلك من حال نفسها، لأنهم أعرف بمحلهم من عوام أهل دهرنا»[٢].

أتمنى لو أنك تمعّنت في كلمات العلماء الكبار أمثال الشوكاني (١٢٥٥هـ)[٣]، والشيخ محمود أبو رية (١٣٧٠)[٤]، والشيخ محمد عبده (١٣٢٣هـ)، والشيخ محمد رشيد رضا (١٣٥٤هـ)[٥]، والرافعي (١٣٥٦)[٦] وأمثالهم.. ودققت في كلامهم جيداً لما عاودت القول: إنّ الآية الشريفة: ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا وَهاجَرُوا**﴾ و﴿**وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ**﴾ تشمل كل المهاجرين والأنصار. والجدير بالذكر أنك لو رجعت إلى الآية ودققت بها جيداً للاحظتها تقول: ﴿**وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهاجِرِينَ وَالأَنْصارِ**﴾ هنا كلمة (من) تفيد التبعيض وليس البيان، ولو على مستوى الاحتمال؛ لأنه إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، فعلى هذا يجب على المستدلّ أن يسدّ كل طرق الاحتمال. أما المفسرين الكبار من أهل السنّة فلم تكن عندهم الجرأة على أن يقولوا بأنّ الآية تشمل جميع المهاجرين والأنصار، ومن الجائز أنها تشمل عدة احتمالات، قام بذكرها ابن الجوزي الحنبلي: «في قوله تعالى: (والأولون) ستة أقوال أحدها: أنهم الذين صلّوا إلى القبلتين مع رسول الله صلى الله عليه وآله، قاله أبو موسى الأشعري وسعيد بن المسيب وابن سيرين وقتادة. والثاني: أنهم الذين بايعوا رسول الله صلى الله عليه وآله بيعة الرضوان وهي الحديبية قاله الشعبي.

---

١. الفتنة الكبرى (عثمان): ١٧٠ ـ ١٧٣.
٢. ضحى الإسلام ٣: ٧٥.
٣. إرشاد الفحول: ١٥٨.
٤. أضواء على السنة المحمدية: ٣٥٦ ـ ٣٥٩.
٥. تفسير المنار ١٠: ٣٧٥.
٦. إعجاز القرآن: ١٤١.

والثالث: أنهم أهل بدر قاله عطاء بن أبي رباح. والرابع: أنهم جميع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين حصل لهم السبق بصحبته، قال محمد بن كعب القرطبي: إن الله غفر لجميع أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وأوجب لهم الجنة، محسنهم ومسيئهم في قوله: (والأولون). والخامس: أنهم السابقون بالموت والشهادة سبقوا إلى ثواب الله تعالى وذكر ه الماوردي. والسادس: أنهم الذين أسلموا قبل الهجرة ذكره القاضي أبو يعلي[١]، وقد طرح مثل هذه النظرية الطبري[٢] والسيوطي[٣].

يجب أن يقال: إنّ هذه الانتقادات لا تنافي الخدمات الجليلة التي قدّمها الكثير من المهاجرين والأنصار، ووقوفهم للنفس الأخير في الذبّ عن الإسلام والولاية.

١٢ـ هل أمر السيد البروجردي بهذا؟

حضرة الأستاذ واعظ زاده! مع كامل الأسف،لقد استفدتم في مقابلتيكم من كلام مرجع الطائفة الشيعية آية الله العظمى البروجردي، وكذلك من موقعه وشخصيته في العالم؛ لدعم آرائك وأفكارك.

والكلام المنسوب إلى السيد البروجردي على لسان طلابه ـ ومنهم الآن مراجع من أعمدة الحوزة العلمية أمثال المراجع العظام الصافي والشبيري، وكذلك السبحاني وغيرهم كثيرون ـ ينفون فيه هذا الكلام المنسوب إلى ذلك المرجع الكبير. وهذا الحديث قد سمعناه عدة مرات من آية الله العظمى الشبيري مدّ ظله الوارف وهو: أن آية الله العظمى البروجردي قال: «إن أهل السنة ليس لهم أيّ عذر بعدم العمل طبق أحاديث أهل البيت، لأنهم يعتقدون بحديث الثقلين ويقولون بصحته، ولم يقل بتاتاً: الآن ولعدم وجود الخلافة في عالمنا الإسلامي، لا يجب علينا أن نختلف».

حضرة واعظ زاده!! أليست خلافة الإمام ولي العصر أرواحنا فداه وإمامته امتداداً

---

١. زاد المسير ٣: ٣٣٣.

٢. تفسير الطبري ١١: ١٠.

٣. الدر المنثور ٣: ٢٦٩.

لخلافة وإمامة أمير المؤمنين عليه السلام؟

يقول المرحوم الشيخ محمد تقي القمي مؤسّس دار التقريب بين المذاهب الإسلامية ووكيل آية الله العظمى البروجردي: إنّ الهدف من تأسيس هذا المركز هو التقريب بين المذاهب لا التوحيد بينها، فليس الهدف تخلّي الشيعة عن مبادئهم وأصول مذهبهم، ولا تخلّي السنّة كذلك، والسبب الأول في تأسيسه هو رتق الفاصلة التي وجدت بين المذاهب الإسلامية؛ فعندما يتقابلون ويتعارفون ويطرح كلٌّ أفكاره ضمن جوّ هادئ، يستطيعون أن يتفهموا نقطة الخلاف، وتزال النقطة تلك لكي يصبح كل طرف منهم متفهماً لأفكار الطرف الأخر،مع احترامها، وبهذا تعمّ الفائدة على الجميع، وقد عقب على ذلك: وسيكون نفعها الأكبر في صالح المذهب الشيعي[١].

ومع مرور تلك السنين كلّها، ما زال أثر خلافة أبي بكر وعمر باق إلى الآن. وأرجو منك أن تتفضل بالاطلاع على كتب أهل السنّة الفقهية لتتعرف: كيف أنهم يحكمون بالكفر على كلّ منكر لخلافة أبي بكر وعمر، «قال الزاهد: ومن أنكر خلافة أبي بكر فهو كافر في الصحيح، ومن أنكر خلافة عمر فهو كافر في الأصح»[٢]، «ومن أنكر خلافة الصديق أو عمر فهو كافر، ولعلّ المراد إنكار استحقاقهما»[٣]، ويقول ابن نجيم: «والرافضي إن فضّل علياً على غيره فهو مبتدع، وإن أنكر خلافة الصديق فهو كافر»[٤]، وكذلك الذي لا يعتقد بإمامتهما لا تقبل شهادته: «فقال أبو إسحاق: من أنكر إمامة أبي بكر رضي الله عنه، ردّت شهادته؛ لمخالفته الإجماع»[٥]، ويقول السمعاني في ذيل كلمة «الكناني» لدى حديثه عن أبي الوليد عبد الله بن محمد الكناني: «وكان كتب الحديث الكثير، ثم أنكر خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه، فأحضره عبد العزيز بن

١. لقد قرأت هذا الجزء من هذه المقالة على آية الله العظمى الشبيري واستحسنه وأيّده.
٢. الفرغاني، الفتاوى الهندية ٦: ٣١٨.
٣. ابن عابدين، حاشية ردّ المحتار ١: ٦٠٥.
٤. ابن نجيم، البحر الرائق ١: ٦١١.
٥. النووي، روضة الطالبين ٨: ٢١٥.

دلف، وكان والي إصبهان، وجمع مشايخ البلد، وفيهم أبو مسعود الرازي، ومحمد بن بكار، وزيد بن خرشه، وغيرهم فناظره، فأبى أن يرجع عن قوله، فضربه أربعين سوطاً، فباينه الناس وهجروه، وبطل حديثه»[١]، فمع هذا كلّه تقول: إنّ البحث في الخلافة قد انتهى وقته ومضى زمانه!!

١. الأنساب ٥: ٩٩

التقريب بين المذاهب الإسلامية
التجارب والمواقف والمعوقات

حوار مع الشيط محمد واعظ زاده الخراساني[(١)]

الوحدة الإسلامية أصل مهيمن على سائر الأصول العليا

◈ ربما يكون الدافع إلى التقريب هو التعايش والوئام، فننظر إليه نظرةً تكتيكية، فمثلاً من أجل أن نعيش نحن المسلمين فيما بيننا حياةً أفضل في الوقت الراهن، ونتمكّن ـ بصورةٍ مشتركة ـ من القيام بأعباء العالم الإسلامي ومسؤولياته، والوقوف ضدّ عدونا المشترك، فحريٌّ بنا أن نتفاهم.

أحياناً أخرى تكون نظرتنا أعمق من ذلك، أي نظرة استراتيجية، وذلك بالقول: إنّ ما حصل من اختلافات على امتداد التاريخ كان طارئاً لا أساسياً، فهو لا يمسّ جوهر الإسلام بشيء، ومن ثمّ لا وجود لأي تنافٍ واختلاف حتى مع وجود الفرق والمذاهب المختلفة، بحيث يشعر أتباع المذاهب بالمحبة والإخاء فيما بينهم، فلماذا لا توجد هذه الحالة بين عامّة المسلمين؟

◈ من المسلّم به أنّ التقريب أمرٌ مطلوب لذاته، وهو مقدّمة للوحدة الإسلامية التي تعدّ من أركان الإسلام، وبتعبير القرآن: وحدة أمّة الإسلام، والتي أرسى

---

١. فقيه وعالم دين بارز، من تلامذة الإمام البروجردي، ومن منظّري التقريب بين المذاهب، أثارت أفكاره أكثر من جدل في إيران.

قواعدها الرسول الأكرم.

فقد أكّد القرآن على أنّ المسلمين أمّة واحدة في مقابل الأمم والشعوب الأخرى، وهذه المسألة قد طرحها الرسول الأكرم لأول مرة بعد الهجرة، في أول معاهدة له مع أهل المدينة ـ كما توصلتُ إليه ـ سواء أكانوا مسلمين أم مسيحين أم يهوداً، وربما مشركين، قال النبي في تلك المعاهدة ـ كما ورد في سيرة ابن هشام ومصادر أخرى ـ : «إنّ المسلمين أمّةٌ واحدة من دون الناس»، نعم فهذا ما صرّح به الرسول الأكرم بشكل رسمي في تلك الحادثة.

أعتقد أنّ مبدأ الوحدة السياسية في الإسلام ومبدأ الحكومة الإسلامية تمثلهما الهجرة، ولم يكن قبلها ـ أي الهجرة ـ أي أرضية مناسبة لطرح هذا النوع من التفكير أو القيام بتطبيقه.

وعلى كلّ حال، فالوحدة الإسلامية ركنٌ أساس كالتوحيد، فكما أنّ النظرة التوحيدية للذات الإلهية أحد أركان الدين، كذلك الوحدة الإسلامية ركنٌ أساس بالنسبة للمسلمين، وهذه القضيّة ينبغي أن تدفع المسلمين ـ خاصّةً القادة الدينيين والسياسيين ـ للعمل على تفعيل الوحدة الإسلامية بينهم.

في الحقيقة، إنّ برنامج أهل الإفتاء والفقهاء والقادة الدينيين والزعماء السياسيين لابدّ أن يرتكز على هذا الأصل، أي عليهم أن يجعلوا هذا الشاخص نصب أعينهم بشكل دائم ومستمر؛ فلا يسمحوا بصدور فتوى من أحد تخالف ذلك، حتى لا يعطى مجال لأيّ عمل سياسي أو عسكري أو إصلاحي يقوم به القادة السياسيون ولا ينسجم وهذا الركن الركين.

وهذا تماماً ما نقوله في باب التوحيد، فأيّ عمل من أعمال المسلمين أو أيّة ممارسة عبادية أو أيّة محبة وولاء، يجب أن لا يكون مبايناً ومخالفاً لأساس الإسلام الذي هو توحيد الربّ عز وجل، فأي عمل ـ حتى أرقى الأعمال ـ إنما هو في الحقيقة نوع عداء مع الله إذا خلى من البُعد التوحيدي، وكذلك في البُعد الاجتماعي تكون مسألة وحدة الأمة أيضاً محوراً وأصلاً في نظري، وينبغي أن يكون هذا الشاخص حاكماً على كلّ

النشاطات والفعاليات والممارسات، سواء منها الثقافية والعلمية، أم الكلامية والفلسفية، أم في الفقه والحديث والرجال، ولا يحقّ لنا ـ نحن المسلمين ـ وبهدف حماية قوميّة أو مذهب، ولو كان مذهب أهل البيت، أن نقوم بأيّ عمل يؤدّي إلى خدش وحدة الأمة.

أعتقد أنّ هذه المسألة كانت على درجة كبيرة من الأهمية عند عليعليه السلام والأئمة الآخرين، وقد ذكرتُ في مقالةٍ لي كتبتُها إلى اللجنة المشرفة على الذكرى السنوية للإمام علي: إنّ وحدة الأمّة كانت شاخصاً أصلياً في سيرة علي؛ ولهذا كان مواظباً ـ من هذه الناحية ـ على أن لا يصاب هذا الأصل بصدمة، على الرغم من سعيهعليه السلام للمطالبة بحقّه، فعندما كان يرى أن صدمةً ما ستصيب هذا المبدأ كان يغضّ الطرف، أمّا ما نراه اليوم في خضمّ الصراعات والأخذ والرد ـ مع الأسف ـ فلم يؤخذ فيه هذا الأصل بنظر الاعتبار في الأبعاد الثقافية والفقهية والحديثية المختلفة، تماماً كما حصل على الصعيد السياسي؛ ذلك أنّ الساسة، غالباً ما لم يكونوا من أهل الدين، بل كانوا ينظرون إليه بوصفه أداة لتحقيق الأهداف، وما زلنا نرث الآثار السيئة للاختلافات المذهبية العثمانية والصوفية، والتي من أبرزها تكوينها لنمط خاص من الذهنية الشيعية والسنية، وهو ما لم يقتصر تأثيره على عامّة الناس، بل شمل العلماء أيضاً.

بعض علماء العراق وإيران كان يعيش ذهنيةً عجيبة وغريبة في هذا المجال، مما أفرز حالةً من التضادّ بلا شك، ولم يسعَ هؤلاء أبداً لإزالة هذه الذهنية؛ كي يحلّ محلها الإسلام معياراً.

ضرورة التمييز بين الأصول والفروع في مجال الأخلاق والعقائد والفقه

وبغضّ الطرف عن مسألة الوحدة الإسلامية، التي تدور حولها كلّ الملفّات التقريبية، نجد أنّ كل المسلمين يصلّون ويصومون، وعندهم فقه وكلام، وأنا ـ شخصيّاً ـ لا أقصد بذلك الأقليات التي كان إسلامها موضع شك وترديد، يعني كانت عندها عقيدة، لكنّهم ما كانوا يصلّون ولا يصومون ولا يقبلون الشرائع مثلاً، أو

كانوا يغالون في عليّ أو في غيره، بل أعني أتباع المذاهب التي تعود إلى القرن الثاني الهجري تقريباً، وكان لهم فقه وكلام والتزام بالشريعة، ولا خلاف عندهم في الأصول مع غيرهم، بل كان اختلافهم في الفروع فقط، والمقصود بالفروع ليس الأحكام الفرعية فقط، بل الفروع تعني المسائل المتفرّعة من الأصول الأساسية في بُعدي: الأحكام أو العقائد؛ ففي العقائد أصولٌ وفروع، فتوحيد ذات الباري، والخلافة الإسلامية ـ بمعنى مبدأ ضرورة وجود حكومة في الإسلام ـ من الأصول الأساسية المشتركة التي لا يمكن لأحد نكرانها، أمّا في التفاصيل، كالحديث عن أنّ الله يمكن أن يُرى يوم القيامة ـ مثلاً ـ أم لا؟ فالبحث فيها بحث فرعي، أي متفرّع عن الأصل الكلي، وهو وجوب وحدة الباري تعالى، وأنه عز وجل مجرّدٌ وليس جسماً، فهذه الأسس يقبلها الجميع، لكن ـ وحسب النصوص الخاصّة ـ بحث بعضهم مسألة إمكان رؤية الله في الآخرة، وهو ما ينبغي عدّه من المسائل الفرعية، ولا يصحّ القول: إنها لا تنسجم مع ذلك الأصل، وعليه فمن قال بها فهو مشرك!

لاحظوا النـزاع الذي كان قائماً بين المعتزلة والأشاعرة، فقد اعتقد الأشاعرة أنّ صفات الباري مغايرة لذاته، مع ما عندهم من توجيهات مختلفة في ذلك، أما المعتزلة والإمامية والقائلون بحاكمية العقل في باب الاعتقادات فقد قالوا: إنّ الصفات عين الذات، وهذه أيضاً مسألة فرعية اعتقادية، لا ينبغي أن تكون وسيلةً لتكفير الآخرين، ما دام الجميع يعتقد بالمبدأ، فهل يمكن القول: إنّ الأشاعرة ـ واقعاً ـ يقولون بتعدّد الإله؟ إنهم لا يعتقدون أبداً بهذا اللازم، هل يمكن أن ننسب هذا اللازم إلى عالم عظيم الشأن ـ كالفخر الرازي ـ الأشعري المذهب، والمدافع بقوّة عن مذهب الأشاعرة؟!

وهذا تماماً ما نواجهه على صعيد الأخلاق، فالأخلاق ـ كالفقه ـ لها فروع وأصول، فأصولها الكلّيات الاخلاقية الموجودة في الكتاب والسنّة، لكنّ المسلمين تفرّقوا في الفروع إلى متصوّفة وغير متصوفة؛ فظهرت آراء ونظريات مختلفة، لكنّها جميعاً ممّا يؤول إلى فروع الدين.

ما أريد قوله هو:

أولاً: إنّ التقريب وسيلة لتكميل الركن الركين للإسلام، أي وحدة الأمّة، على موازاة وحدة الرب عز وجل، فقد طرحهما القرآن الكريم جنباً إلى جنب، قال تعالى: ﴿**إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ**﴾ (الأنبياء: ٩٢)، أي أنّ مسألة وحدة الأمّة مرتبطة بمسألة وحدة الرب ارتباطاً وثيقاً، وكأنّ الأمة إذا اختلفت فسوف لا يقبلها الله، بوصفها أمّة هو ربّها.

ثانياً: تشترك المذاهب الإسلامية في الأصول، وهذه حقيقة قائمة، والأصول عبارة عن الأركان التي يكوّن الإيمان والاعتقاد بها ملاك الإسلام، بحيث لا يكون من أنكرها أو بعضها مسلماً، فمثلاً، اختلف الشيعة والسنّة حول مصداق الخليفة، لكنّهم لم يختلفوا في أنّ الإسلام احتوى حكومةً وخلافة، وأنّ فيه سياسة، والرسول الأكرم الذي كان نبياً كان هو الزعيم السياسي للمسلمين أيضاً، إذاً، فاختلافهم كان في مصداق الخلافة، وهذا يعني أن أصل الخلافة والسياسة مفروغ منه.

إنّني لا أوافق على ما ينسب إلى بعض فرق الخوارج من إنكارهم لهذا الأصل؛ لأن منشأ الاختلافات ـ عموماً ـ كان إما بسبب ظواهر النصوص أو البحوث العقلية، وهي التي لا ينبغي لأحد أن يعتبرها ملاكاً للكفر والإيمان، فليس صواباً أن يعتبر المسلمون ـ مع الأسف ـ مثل هذه المسألة ذات الصفة الفرعية ملاكاً للكفر والإيمان. واللطيف في الأمر أنّ هذه المباحث لم يتّهم المسلمون ـ في بدء ظهورها ـ بعضهم الآخر بالكفر نتيجتها.

تكبير الفروع وتأثيره على ظاهرة التكفير

إذن، يجبُ على المسلمين أن يُعطي بعضهم الحقَّ للبعض الآخر في أمثال هذه المسائل الفرعية المشتملة على استنتاجات مختلفة، وإذا فُتح باب التكفير فلن يسلَم منه أحد، إذ توجد هناك ذريعة لتكفيره.

قليلون جدّاً أولئك الذين لا يقولون بعدم لقاء المؤمن ربَّه في الآخرة، بل كان هذا ـ ولا زال ـ من أسمى آمال المسلم، ونلحظ في آثار بعض الشعراء أنّ كلّ رغباتهم كانت منحصرةً في أن يروا وجه الله، وهو أمرٌ له أساسه في العرفان وفي الحديث الشريف

أيضاً، وكذلك في الأدعية، إنّ مبدأ رؤية الله ـ في نظري ـ مُسلَّم، أمّا كيف يمكن أن يُرى؟ فهذه مسألةٌ فيها بحث.

للفخر الرازي بحثٌ فلسفي دقيق في موضوع رؤية الله، ذكره في ذيل آية ترتبط بموضوع الرؤية، حيث يُرجع الرؤية ـ بالنتيجة ـ إلى الرؤية القلبية التي قال عنها عليّ عليه السلام عندما سُئِل؛ هل رأيت ربّك يا أمير المؤمنين؟: كيف أعبد ربّاً لم أره، قالو: وكيف ذلك يا أمير المؤمنين؟ قال: لم ترهُ العيون بمشاهد الأبصار، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان.

وعليه، علينا أن نُقلِّل من حساسية هذه الأبحاث، ونقول: إنّ هذه الأمور ليست معياراً للكفر والإيمان، وعلينا أن لا نجعل لوازمها ـ أيضاً ـ على فرض وجود لوازم لها، ممّا يعود بالويل على القائلين بها؛ لأنّ هذا الباب إذا فُتح فسيقولون هم أيضاً: عندما تقولون أنتم بعصمة الإمام ـ مثلاً ـ وتقولون: إنّ الإمام تُلقى له أشياء، فأنتم ـ إذاً ـ تقولون باستمرار الوحي بعد النبي الأكرم؛ لأنّ هذا يعني أنّه يتلقّى ـ بهذا الشكل ـ هذه المسائل من الله.

أعتقد أنّه ليس هناك مرض أو غرض في هذه الآراء، كلّ ما في الأمر أنّنا نفهم بهذه الطريقة وهم لهم فهمهم المختلف؛ فيجب إذاً أن ينظر بعضُنا إلى بعض نظرة تسامح، وأن يلتمس له العذر، وأن يُعطي بعضُنا الحقّ للبعض الآخر حتّى يتمكّن من طرح وجهة نظره، وأن لا نكفِّر الغير ولا نُفسِّقه دون سبب، وأن لا نُحمِّل الآخرين لوازم أقوالهم.

إنّ المنشأ الأصلي للاختلافات هو ظواهر النصوص، ولا يمكن القول: يجبُ أن لا يُبحث خارج ظواهر النصوص؛ لأنّنا سنُحدد ـ في هذه الحالة ـ دائرة الفقه والعرفان والكلام فيها، فليس هناك من يعتقد ذلك فالكلّ يقبل الاجتهاد، وهو ظاهرة قائمة بالفعل، وما دام كذلك فالاختلاف سيبقى قائماً أيضاً؛ فعندما نجد رأياً في قضيةٍ يختلف ولوازمه مع تلك الأصول ينبغي علينا توجيهه.

هل الإمامة من أصول الدين؟

إنِّ الأصول هي تلك الكُلّيات الموجودة في الكتاب والسُنّة، والتي كانت على عهد

الرسول الأكرمصلى الله عليه وآله، وقبلها جميع المسلمين من بعده، وعمِلُوا على أساسها، واستُشهدوا في سبيلها.

أمّا الفروع، فهي تلك المسائل التي تُرجع ـ عند اختلاف الرأي فيها ـ إلى هذه الأصول، وقد لا يتحمَّل الشيعة إذا ما قلتُ الآن: إنّ مسألة الخلافة كانت أيضاً من هذا القبيل، يعني كان في الأمر نوعٌ من الإبهام، وقد بحثتُ هذه المسألة وكتبتُ فيها كثيراً، وقد بيَّنتُ رأيي حول هذا الأمر في مقال، حمل عنوان: (الإمام عليّ والوحدة الإسلامية) حيث رأيت أنَّ مسألة النصّ على ولاية عليّعليه السلام قد نُسيت أيّام خلافة الخلفاء، وقد أحياها عليّ أيّام خلافته، لا بوصفها حقّه الشخصي، بل باعتبارها حقيقة إسلامية ثابتة، فعلى هذا لا يمكننا أن نخطّئ الآخرين، أو نعتقد بأنّهم أعداء.

وقد تنبّه لهذا الأمر كثير من المسلمين بعد النبيّ، وحازت هذه المسألة عندهم على شيء من الأهميّة بالتدريج، فطرحها عليّعليه السلام؛ فقبلها بعضهم رُويداً رُويداً، فيما رفضها آخرون.

إذن، تبدّلت المسألة اجتهاديةً فرعية، وأعتقد أنّ القائلين اليوم بعدم وجود سياسة ولا حاكمية في الإسلام انحرفوا عن الإسلام أكثر من انحراف أولئك القائلين ـ مثلاً ـ إنّ عليّاً لم يكن هو الخليفة بلا فصل؛ ذلك أنّ هذه المسألة مسألة فرعية بالنسبة لتلك، فالدين عند هؤلاء منفصل عن السياسة من رأس، وهو أمرٌ أكثر خطورة، لذا كان انحرافهم أكبر.

بل يُمكننا القول: إنَّ هؤلاء قد أنكروا أمراً ضروريّاً، لكن لا يمكن القول في حقّ منكري خلافة علي بلا فصل: إنّهم أنكروا ضرورةً إسلامية، بل كان ما أنكروه ضرورة من ضروريات المذهب الشيعي.

◈ بناءً على ما تفضّلتم به، هل يمكن أن يكون هذا التعبير صحيحاً إذا استخدمنا اللغة الفقهية، حيث نقول: وجوب حفظ وحدة المسلمين من الأدلّة الحاكمة على جميع الأدلّة الفقهيّة والكلامية، فعند التعارض ينبغي غضُّ الطرف عن تلك النظرية ـ أي نظرية ـ التي لا تتناسب مع الوحدة؛ وذلك لأصالة الوحدة وأهميّتها، أي لو أنّ فتوى فقيهٍ أو رؤية متكلّم أدّت إلى إظهار عقيدةٍ تخدش وحدة المسلمين؛ فهنا لابدّ من تغيير هذا الاعتقاد، ليس على

أساس المماشاة والمداراة، بل على أساس ضرورة تغيّر هذا الحكم حقيقةً؟ فهناك إحساس اليوم بأن هذا الأمر ينطلق من تقيّة مداراتية، نظراً لكوننا أقليّة، فنسعى كي نحول دون إثارة أكثرية المسلمين في أيّام الحجّ ـ مثلاً ـ ضدّنا، فنتمسَّك بالتقيّة المداراتية، وفي هذه الحالة تكون التقيّة حكماً ثانوياً، فهل هذا الحكم أوّلي أم ثانوي؟

◈ إنَّ هذا الحكم حكمُ الله حقيقةً، وليس مراعاةً للمصالح والضرورات، وهذا القبيل من البحوث ليس جزءاً من تلك المبادئ الأوّلية، بل من المسائل الفرعيّة، أي هو داخل تحت نطاق الاجتهاد. فالحديث عن أصولٍ وفروع في غير الأحكام الفقهيّة أيضاً؛ استفدتُه من كتابات المرحوم الشيخ كاشف الغطاء في جوابه لأحد علماء النجف، فقد كانت مجلّة رسالة الإسلام تؤكّد في أعدادها الأولى ـ التي كانت تهتمّ بمسألة التقريب بين المذاهب ـ على أنَّ المسلمين لا توجد بينهم اختلافات في الأصول، فكتب المرحوم آية الله الشيخ عبد الحسين الرشتي رسالةً إلى دار التقريب، نُشِرت في مجلّة رسالة الإسلام، يقول فيها: لماذا تقولون دائماً: إنّه لا توجد عندنا اختلافات في الأصول؟ كيف لا يوجد عندنا اختلاف والأشاعرة تقول: إنّ الله لا يُرى في الآخرة، ونحن نقول: إنّ الله يُرى؟ هؤلاء يقولون: إنّ الصفات زائدة على الذات، ونحن نقول: إنّها عين الذات، وهكذا، فهذه كلّها أصول اعتقادية، إذاً كيف يمكن القول: إنّنا مشتركون في الأصول؟

هنا أجابه المرحوم كاشف الغطاء، معتمداً على تقسيم المسائل العقائدية إلى أصلية وفرعية، قائلاً: نحن لا اختلاف بيننا في مسألة تنـزيه الباري، هذا أصل، وما عداهُ يكون من الفروع.

◈ **لقد قال الأشعري أيضاً: أنا لم أكفِّر أحداً من أهل القبلة.**

◈ نعم، لقد حاول الإمام الأشعري:

أوّلاً: التخفيف من نزاع المعتزلة وأهل السُنّة إلى الحدّ الأدنى، فأدخل في أفكار أهل الحديث بعضاً من الأفكار العقلية، والسلفية تقول عنه الآن: إنّه أبدع بدعةً بفسحه المجال للعقل في العقائد إلى حدّ ما.

ثانياً: إنّ الرجل طرح المذاهب كما هي عليه، فقد اشتغل قبل وفاته عام ٣٣٣ هـ

بتدوين كتابه (مقالات الإسلاميّين)، وهذا التاريخ جاء بعد مرور فترة على الغيبة الكبرى ـ تقريباً ـ وقد وصف الشيعة في كتابه المذكور على الصورة التي هم عليها الآن.

طبعاً لابدَّ من القول أيضاً: إنّ بعض الشيعة يعتقدون بأنّ الإمام المهدي لم يولد بعد، ومنه يتّضح أنّ تصوّر الإمامية هذا كان موجوداً، وهكذا شكّ بعضٌ آخر؛ فالرجلُ ـ إذاً ـ طرح العقائد دون زيادة أو نقيصة.

لقد قال في آخر كتابه: لماذا هذا النـزاع والقتال؟ ولماذا تكفير بعضكم لبعض؟ لقد ذكرتُ كلّ هذا، فقد أشرتُ إلى مذهب الحقّ وأشرتُ إلى سائر المذاهب الأخرى، ولكنّي لم أُكفِّر أحداً منها أبداً.

إذن، هذه طرق ينبغي علينا طيّها، وفي أوساط علماء الشيعة يوجد أمثال هؤلاء الأشخاص، كالشيخ الطوسي والشيخ الطبرسي، من الذين كانوا يتَّسمون بسِعة الأُفق، وفي زماننا كان على رأس دار التقريب والأزهر المرحوم الشيخ عبد المجيد سليم، الذي نُقل عنه قوله: إنّ حادثة كربلاء وصمةُ عارٍ في جبين الإسلام، وليتها ما حصلت! وكذلك قوله: لو لم يتسلّط صلاح الدين الأيّوبي على مصر لكنّا اليوم كُلّنا شيعة، ولو لم يتسلّط الصفويّون على إيران لكانت إيران كلّها سُنّة، لقد عبَّر هذا الكلام عن سِعة أفقِه.

معنى ولاية أهل البيت عليهم السلام، ونجاة أكثر المسلمين بمحبّتهم

◈ أحد الموضوعات التي ولّدت الاختلاف ـ بشكل مميّز ـ كان موضوع الولاية، فكيف ينبغي أن نفهم الولاية لنقبلها؟ ونفهم على أساس ذلك كيف حُرم الآخرون ـ لا خارج دائرة الدين ـ من فيضها؟ وما هو المقدار ـ حقّاً ـ من الولاية الذي يُعدُّ جزءاً من الأصول، بحيث يؤدّي إنكاره إلى الخروج عن الدين؟ وكم هو المقدار منها الذي يُعدُّ من الفروع الخلافية؟

◈ لقد كانوا يُعلّموننا في السابق أنَّ أصول الدين خمسة، لكن ثلاثة منها ـ في الحقيقة ـ أصولٌ للدين، والإثنان الآخران من أصول المذهب، وقد ميّز الشيعة ومحقّقوهم بين هذه القسمين، فأصول الدين الثلاثة هي: التوحيد والنبوّة والمعاد، وقد اتّفق عليها المسلمون جميعاً، أمّا العدل والولاية، فهما أساس تمييز الشيعة عن غيرهم.

طبعاً، المعتزلة قبلوا العدل أيضاً مع أنّهم سُنّة، وعُبّر عن جميع هؤلاء بالعدلية، فالعدل ـ من حيث المبدأ ـ بالمعنى الذي ذكره القرآن ليس مورد إنكار أيّ من المسلمين، فلا يوجد ـ واقعاً ـ من يقول: إنّ الله ظالم، فهل يمكنك أن تجد مسلماً واحداً في كل الدُّنيا يقول: إنّ الله ظالم؟ لا، والحقيقة إنّ البحث يتركّز على تحديد أنواع العمل التي تعدّ ظلماً، وتلك التي تعدّ عدلاً؟ فإذا كان الله الخالق قد أوجدنا كفّاراً ثمّ يُجازينا بعد ذلك، فهل يُعدُّ هذا ظلماً؟

أمّا بالنسبة للإمامة، فلم يقل أحدٍ من أئمّتنا: إنّ من لا يعتقد بإمامتنا خارجٌ من الدين، إنَّ ٨٠٪ من الروايات حول عقيدة الولاية ـ وقد جُمعت في مقدّمة كتاب (جامع أحاديث الشيعة) ـ ترتبط بمسألة محبّة أهل البيت، وهذا ما جاء ـ في الحقيقة ـ في مقابل بني أميّة وبعض الخوارج، الذين كانوا يناصبون العداء لأهل البيت بشكل جدّي، فتلك الروايات كان مفادُها أنَّ من أحبّنا كان من الناجين.

وطبعاً، بعض هذه الروايات ناظر إلى الولاية بالمعنى الشيعي الخاصّ؛ لكن إذا حكَّمت تلك الأكثرية منها ستكون النتيجة أنّ كلّ مَن أحبَّ أهل البيت فهو من أهل النجاة؛ وعلى هذا الأساس فإنَّ نسبة ٩٠٪ من أهل السُنّة، وحتى هؤلاء السلفية أيضاً، يمكن أن تشملهم هذه الروايات.

السلفية ـ مثلاً ـ ملتزمون بأن يقولوا ـ في ذكر النبيّ ـ : صلّى الله على سيِّدنا محمّدٍ وآلِهِ وصحبه، وقد التزموا بهذا النوع من الصلوات أكثر من غيرهم من أهل السُنّة. فهم ـ إذاً ـ لا يُعادون أهل البيت، نعم هم ينكرون بعض عقائدنا في حقّ أهل البيت، لكن إذا أنكر شخصٌ هذه العقائد فهل يكون كافراً؟!

الولاية إذاً ـ بهذا المعنى ـ فرعٌ اعتقادي استُنبط من أصلٍ عام، والأصل العام هو أنّ في الإسلام سياسة، والرسول الأكرم كان زعيم المسلمين أيضاً، وهذا المقام ينبغي أن يبقى محفوظاً من بعده، لكن من هو الشخص الذي ينبغي أن يتصدّى لهذا المقام؟ هذا بحث فرعي، ومعنى كونه فرعيّاً أنَّ إسلام المُسلِم لا يدور مداره. نعم، يجبُ الاعتقاد به في حقّ مَن ثبتت صحّته عنده، كما أنَّ إنكاره يوجبُ الانحراف.

نظريات في أولويات الولاية

النقطة الأخرى هنا، وجود تصويرات مختلفة لمسألة الولاية، لقد كان آية الله البروجردي يُصرّ على أن نتَّخذ من حديث الثقلين معياراً، لا الأحاديث المرتبطة بالخلافة، لقد كان عندنا اختلاف مع أهل السُنّة حول مسألة الخلافة، أمّا الآن فقد ذهبت الخلافة التي نختلف عليها، فينبغي أن يُطرح اليوم ذلك البُعد من الولاية، الذي له تأثير في واقعنا الحالي، وهو الحجّية، يعني بحسب تعبيره: مرجعية أهل البيت العلمية؛ وقد كتب في مقدّمة جامع الأحاديث باباً حمل عنوان: باب الحجّة في الاختلاف الفقهي.

لقد كان يؤكّد دائماً على مسألة المرجعية الفقهيّة لأهل البيت، في حين كان الإمام الخميني في زماننا يقول دائماً: لقد حُرِمنا من المعارف الواقعية عندما فقدنا الأئمّة وفقدنا زعامتهم. دون أن يتحدّث ـ حتّى مرّةً واحدة ـ حول الفقه والمرجعية الفقهيّة للأئمّة، لقد كان يعتقد أنّ المعارف الحقيقيّة موجودة عند أهل البيت؛ إذاً، فهاتان نظرتان مختلفان:

إحدهما: تؤكّد على الأحكام التي حُرم المسلمون منها.

والأخرى: تؤكّد دائماً على الحقائق العرفانية، التي حُرم المسلمون منها.

وهناك نظرة ثالثة للمتصوّفة والعُرفاء، الذين يعتقدون أنّ هناك علاقة ولائية بين الناس والنبيّ، فالنبيّ وليّ الأولياء، وله بُعدٌ آخر غير بُعد الحكومة ونشر الأحكام، ألا وهو بُعد الولاية الباطنية، التي انتقلت عن طريق عليّ وأهل البيت.

والغريب في الأمر أنّ هناك صنفاً من الناس يبكي على مسألة الخلافة وغصبها، لكنّه لا يبكي على تلك الأحكام أو المعارف أو العلاقة الولائية التي حُرِمَ الناسُ منها!!

على كلّ حالٍ، إذاً هناك رؤى ونظرات ثلاث، ولم يعتبر أيُّ واحدٍ من هذه الرؤى الثلاث بحث الخلافة مهمّاً.

موقف الإمام الخميني من التنازع حول قضية الخلافة

يقول الإمام الخميني: دعوا بحث خلافة أمير المؤمنين جانباً، فهو بحث قد انقضى زمانه.

لقد تأثّر الإمام الخميني في هذا البُعد بالسيّد البروجردي، فقد كان الإمام في بادئ الأمر شديد الحساسيّة تجاه مسألة الخلافة، لكن وبعد أن طرح السيّد البروجردي آراءه في هذا المجال قبلها الإمام الخميني، وإلاّ فالإمام الخميني من الأشخاص الذين أقدموا على طباعة المجلّدات التي لم تُطبع من كتاب العبقات في الخلافة.

من هنا يمكن تصنيف أتباع نظرية الإمامة إلى اتجاهات أربعة:

الاتجاه الأوّل: ويتزعّمه السيّد البروجردي؛ حيث يرى أنّهم عليهم السلام باب الأحكام، ويجبُ أن نجعلهم الأصل فيه والمرجع للأمّة.

الاتجاه الثاني: ويتزعّمه الإمام الخميني؛ حيث يؤكّد على البُعد المعرفي لجعله الأساس، بحيث يكونون المرجع على صعيده.

الاتجاه الثالث: اتجاه عامّة الناس وقرّاء التعزية والمنبريّين؛ حيث يرفعون لواء غصب الخلافة ويبكون عليه.

الاتجاه الرابع: ويتزعّمه العرفاء والمتصوّفة؛ حيث يعتمدون كثيراً على العلاقة الولائية التي ينبغي أن تقام مع النبيّ أو وليّ الأولياء، وعليّ هو باب هذه الولاية.

وقد استقصيتُ جميع فرق الصوفيّة ـ شيعةً وسنّة ـ فوجدتهم ينهون سلسلة ولايتهم إلى عليّ، ما عدا فرقة النقشبنديّة التي تنهي سلسلتها إلى الإمام الصادق، وتعتقد أنّه عليه السلام أخذ ولايته من جدّ أُمّه القاسم بن محمّد، وهو أخذها بدوره من أبيه محمّد، وهو أخذها من سلمان، وسلمان من أبي بكر، وأخذها هو من النبيّ.

وتعتقد الصوفيّة أنّ قول النبيّ: «مَن كنت مولاه فهذا عليٌّ مولاه» ناظرٌ إلى الولاية بهذا المعنى، وقد تعرَّفتُ قبل ثلاثين عاماً ـ في سفري الأول إلى مصر ـ على أحد مشايخ الصوفية هناك، وهو الدكتور أبو البقاء التفتازاني، وكان أستاذاً جامعيّاً في الفلسفة والعرفان، ومن شيوخ الطريقة، وصاحب أخلاق عالية، وصاحب آثار في الفلسفة، وقد قال في مقابلةٍ له مع السيّد الرضوي أوردها في كتابه (مع رجال الفكر والأدب في القاهرة): إنَّ ما قاله النبيّ: «أنا مدينة العلم وعليّ بابُها» إشارة إلى هذا العلم الولائي الذي هو عندنا نحن أهل الطريقة، فهذا العلم منحصر ـ حسب رأينا ـ عند عليّ وأهل

بيته، وإذا لم يتّصل حبلُ الولاية هذا بعليّ فليس مقبولاً.

إنّ هذا الحبل الولائي مهمّ جدّاً في مصر، وهم يجدّدون بيعتهم في كلّ سنة مع شيخهم، وقد رأيتُ في مصر في مراسم الاحتفال بمولد الرسول الأكرمﷺ اجتماع مريدي الشيخ أبي العزائم داخل خيمة على شكل سلسلة، وقد وضعوا أيديهم في أيدي بعضهم، وانتهت هذه السلسلة إلى الشيخ، وبهذه الكيفيّة يجدّدون البيعة معه، وهذه البيعة ـ حسب عقيدتهم ـ بسلسلة السند هذه، هي بيعة مع عليّعليه السلام، وعن طريقه بيعة مع الرسول الأكرمﷺ.

ويحلّق الشيخ العطّار النيسابوري ـ لدى بحثه حول المولى ـ في هذا البُعد من الولاية، وهكذا الحال بالنسبة لمولانا الرومي في كتابه (المثنوي) فهو يقول: إنّ هذه الخلافة التي تتنازعون من أجلها ليست مهمّةً، وإنّما المهمّ والأسمى هو المقام المعنوي والارتباط الروحي.

لقد كان العطّار يقول: إنَّ عليّاً كان قد طردَ هذه الخلافة، فهو القائل لابن عبّاس: إنّ هذه النعل البالية خيرٌ عندي من خلافتكم، إلاّ أن أقيم حقّاً أو أدفع باطلاً.

والذي استوحيتُه من آية الله البروجردي أنّه ما كان يُعير هذه القضيّة أهمّيّةً قط، لقد قال العلاّمة المرحوم السمناني في مقالٍ له في مجلّة رسالة الإسلام: إنَّ مسألة الإمامة والخلافة مسألتان مستقلّتان، فالخلفاء كانوا يعتقدون بإمامة عليعليه السلام، وكان هوعليه السلام قد قِبل خلافتهم أيضاً، وكان يقول: احكموا أنتم، وأنا عليَّ حلُّ المشاكل، وقد قبِلوا ذلك أيضاً، خصوصاً الخليفة الثاني الذي قبِل هذه المعادلة بجد.

فهذه طرق يمكننا أن نسير فيها وأن نتَّبعها.

من الطبيعي أن يُطرد كلّ من يقول بذلك من جانب البعض، لكنّ هذه الآراء والحقائق والمباحثات كانت ـ ولا تزال ـ موجودةً بين الأعاظم، وقد بحثتُ هذه المسألة في كتابي (نداء الوحدة)، الذي يضمّ مجموعة خُطبي في صلاة الجمعة بمدينة طهران.

المتطرّفون الجدد وعلاقة أفكارهم بمواجهة خط الإمام الخميني

◈ **إنّ القراءة المتطرِّفة للولاية قد راجت مرّةً أخرى في الوقت الحاضر، كما كانت عليه**

أيّام الفترة الصفوية، والتي يُعرف التشيّع فيها بالتشيّع المتطرّف، وهذا الأمر ستحصل له عواقب غير حميدة في المستقبل، ما هو رأي سماحتكم في ذلك؟

◈ إنّ هذه السلوكيات المتطرّفة لها ردودُ فعل سلبية في المجتمع، وأنا لا أطرح ـ عادةً ـ مثل هذه المطالب في مُقابلاتي أو في كتاباتي؛ وذلك لأنّ هناك من يقف منها موقفاً مضادّاً ومعاكساً، فليس لمثل هذه الطروحات فائدة عملية تُرتجى، بل ربّما عادت بالضرر على صاحبها وعلى المجتمع.

لكن أحتمل أنَّ هذا الطرح المتطرّف ـ أساساً ـ يهدف إلى مواجهة الثورة، لقد طرح الإمام الخميني مسألة الوحدة الإسلامية، وهؤلاء لعلّهم يقصدون تحت هذا الغطاء ـ شئت أم أبيت ـ إثارة ما لا ينسجم مع خطّ الإمام الخميني.

◈ **لقد كان هناك شعورٌ في السابق بوجود حدود واضحة بين الولائيين الذين لا علاقة بينهم وبين الثورة، وبين الولائيّين الذين تربطهم بالثورة علاقة، أمّا الآن فهناك شعورٌ بأنّ تلك الحدود قد تلاشت، وأنّ الذين كانوا ولائيّين بالأمس أصبحوا اليوم ثوريين.**

◈ هذا صحيح، فالخطر اليوم يكمن في هؤلاء الذين استلموا زمام بعض الأعمال الثورية، ولم يتنازلوا عن أفكارهم تلك. وقد رأيت في مكّة إحدى الشخصيّات القُميّة البارزة التي تتواجد في كلّ سنة في بعثة الحجّ، يقول: أنا غير مستعدّ للصلاة مع هؤلاء ـ أي أهل السُنّة ـ وإذا أجبرت على الصلاة فسأعيدها، وهذا ما يُخالف صريح فتوى الإمام الخميني وآخرين!

العلماء الشيعة والموقف من الخلافة العثمانية

◈ **بعض الشخصيات الكبيرة أسّسوا جديداً مركز الغدير؟**

◈ نعم، سمعت، ولكن لا علم لي بالمؤسِّسين، وقيل: إنّ بعضهم ينسب نفسه إلى آية الله البروجردي، والحال أنّ آية الله البروجردي ما كان يفكِّر بهذه الطريقة، حتّى أنّه أظهر ـ ذات مرّة ـ أسَفَه لزوال الخلافة العثمانية، وقال: إنّ هذه الخلافة ـ على كلّ حال ـ كانت الركن الركين والرصيد السياسي الضخم للإسلام.

نعم، إنّ الإنجليز أطاحوا بالدولة العثمانية وزرعوا إسرائيل مكانها، وواضحٌ أنّ

الخلافة العثمانية لو كانت موجودةً لما سمحت بتأسيس إسرائيل، لقد زرع الإنجليز الخلاف والتفرقة بين العرب، فجعلوهم يفكّرون بالقومية العربية، وقلّلوا من أصالتهم الإسلامية، فكان آية الله البروجردي غير مرتاح من هذا الوضع أبداً، كذلك من زوال الخلافة العثمانية، مع كلّ العيوب التي كانت فيها.

وممّا يُستفاد من بعض الكتابات، أنّ المرحوم آية الله السيّد محمّد كاظم اليزدي ـ صاحب العروة ـ كانت عنده هذه النظرة أيضاً.

◈ **لقد سعى السيّد جمال الدين كثيراً للإبقاء على الامبراطورية العثمانية أيضاً.**

◈ نعم، لقد ألقى في أواخر أيّامه رحل الإقامة في اسطنبول، ووسَّع من الدعوة للوحدة الإسلامية، وكان في حماية الخليفة العثماني قطعاً، وحتّى تلميذه وصديقه الشيخ محمد عبده سعى كثيراً في هذا السبيل أيضاً.

وقد جاء في كتاب تاريخي لمحمّد عبده المكوّن من ثلاثة أجزاء، أنّه لّما كان مُبعداً مدّةً من الزمن في لبنان، قرأ كثيراً عن الطوائف الموجودة فيه، حيث كانت تلك المنطقة في ذلك الوقت تحت نفوذ الخلافة العثمانية، ولم يأتِ الفرنسيّون إليها بَعدُ، ومن هناك كتب رسالةً إلى مقرّ الخلافة شرح فيها أوضاع الناس آنذاك، يقول: توجد هنا فرق وطوائف للمسيحيّين، الذين يرتبط كلّ فريق منهم قلبياً بمكان، وأكثرهم مرتبط قلبيّاً بفرنسا، وهذه الطوائف لم يكن من رأيها الدفاع عن الخلافة.

أمّا السنّة، فهم ـ وحسب عقيدتهم ـ يدافعون عن الخلافة، ويعتبرونكم أنتم خليفة المسلمين.

وأمّا الشيعة، فمع كونهم ـ أساساً وطبقاً لمذهبهم ـ لا يعترفون بالخلافة، لكن نظراً لعداوتهم الشديدة للكفّار، وبما أنّكم واقفون بوجه الكفّار، فإنهم سيكونون جزءاً من حُماة الخلافة إذا راعيتم عواطفهم.

وكذلك كان المرحوم الميرزا الشيرازي الكبير يقابل الخلافة العثمانية باحترام كبير، ويقول المرحوم الآخوند محمد كاظم الخراساني أيضاً في برقية بعث بها إلى السلطان عبد الحميد: أنت خليفَتُنا، فيما لم يستعمل علماؤنا هذا التعبير حتى لملوك إيران.

والإنصاف أن العثمانييّن كانوا ـ بالنسبة للملوك الصفوييّن ـ يراعون الظواهر أكثر،

فلو نظرت إلى (عالي قابو) في إصفهان تجد هناك صور النساء والفتيات والراقصات وشاربي الخمرة بكثرة، فيما توجد في قصور العثمانيّين المسماة بـ (تورب كابي) في اسطنبول نقوش الآيات القرآنية مكتوبةً في كلّ مكانٍ من قصورهم.

على أيّ حال، إنّ التطرّف الموجود حاليّاً لا ينسجم مع سلوك العلماء السالفين؛ من هنا، ينبغي على الطلاّب الشباب أن يقولوا للسادة الذين ينشرون مثل هذه الأفكار المتطرّفة: يجب أن يكون لنا دورٌ في دنيا الإسلام، ويجب أن نكون مؤثّرين في مصالح المسلمين وفي درء المفاسد عنهم، وهؤلاء يجب علينا مراعاة مشاعرهم.

ومن حسن الحظّ أن أصبحت مسألة التشيّع مطروحةً في كلّ مكان بعد انتصار الثورة، خاصّة عند الأوروبيين الذين انتبهوا ـ بشكل ملحوظ ـ إلى التشيّع فدرسوه وطالعوه، إنّهم يريدون معرفة ماذا يملك التشيّع حتى استطاع أن يشكّل حكومةً في هذه الفترة الزمنية؟!

إنّ ملايين المسلمين تشيّعوا بعد انتصار الثورة، فعلينا أن لا نقع في خطأ، فنثير هؤلاء الذين رغبوا في التشيّع واتّبعوه بأن نطلب منهم أن يذكروا الخلفاء بسوءٍ، إذ لو قُمنا بذلك سيتراجعون؛ فالصوفية ـ مثلاً ـ ومع أنّهم يقولون: إنّ الولاية الباطنية يجب أن تنشأ من علي عليه السلام، نراهم يحترمون شخصيّاتهم المذهبية كثيراً، ولا يرون اختلافاً بين الأمرين، أي احترام الصحابة ومحبّة أهل البيت، ويعتقدون أنّ أهل البيت والصحابة كانوا في خطٍّ واحدٍ، ويزعجهم كثيراً ما يحاوله بعض الناس من إيجاد الفرقة بينهما.

كيف نقرأ مستقبل مشروع التقريب؟!

◈ مع انبعاث الآمال مجدّداً في القلوب، واشتداد رغبة المسلمين في عزّتهم ورفعتهم، وعود الإسلام إلى الواجهة؛ ليكون فكراً ودستوراً في حياة المسلمين، وبروز القناعة والميل التامّين في اتّحاد المسلمين ووحدتهم، لكنّنا نرى ـ في الواقع ـ أنّه كلّما كثرت الرغبات الدينية الجافّة المتشدّدة ـ في أيّ مكانٍ ـ كثرت في المقابل الرغبة في التحلّل والميوعة، على هذا الأساس هل ترون للتقريب مستقبلاً يُبشِّر بالخير؟ وهل ستحيا الآمال في التقريب مع وجود هذه النزعات المتشدّدة؟

◈ إذا أعطينا زمام الأمور بيد عواطفنا ـ سواء كانت عواطف سلفية وسنّية متطرّفة كالتي وجدت جذورها في السعودية، أم هذه العواطف الشيعيّة الخاصّة التي وصلت إلى أوجها في قمّ وأماكن أخرى ـ سيُقضى في المستقبل ليس فقط على التقريب والوحدة، بل سيحصل هناك خصام وتنافر وحروب، يعني بشكل أدقّ الحالة نفس ما عليه الوضع في أفغانستان حالياً، فهؤلاء يقولون: لقد شكّلنا حكومةً إسلامية خالصة، ومخالفونا يقاوموننا إذاً نحن نقاتلهم ونقتلهم بالحقّ!

وفي رأيي، إنَّ أتباع المذاهب الإسلامية يجب عليهم أن يعوا هذه الحقيقة، وهي أنّ المذهب ليس عين الدين، فالدين هو الأصول الكلّية التي كانت في زمان الرسول الأكرم واستمرّت بعد مدّة من الزمان أيضاً على المنوال عينه، وما عدا ذلك فهو اختلافات وُجدت ـ بعد ذلك ـ في هذه الأبعاد الثلاثة أو الأربعة.

فالمذهب يعني طريقاً وسبيلاً إلى الإسلام، لكنّنا ـ مع الأسف ـ نرى أنّ أتباع المذاهب وزعماءَهم عندما يتّبعون مذهباً معيّناً ـ بناءً على اجتهاداتهم ـ يقولون: إنّ هذا المذهب هو عين ذاك الدين، إنَّ هذا قولٌ لم يقله النبيّ، فكيف تقولون أنتم عن استنباطاتكم: إنّها عينُ دين النبيّ؟!

إنّ التعصّب ينشأ من هنا؛ وذلك عندما يتمّ الخلط بين المذاهب وبين الدين، فيعتبر المذهب عين الدين، وكأن معتقداتنا هذه وبنفس تفاصيلها كان النبيّ يقول بها، وذكرها القرآن أيضاً!

والحقيقة أنّ القرآن والسنّة قد وردت فيهما كُليّات، وبمرور الزمان وكلّما جاء شخص وأعمل تفكيره، طرح مسائل جديدة باجتهاده واستنباطه من بعض نصوص الكتاب والسُنّة، ثمّ توسّعت هذه المسائل بعد ذلك شيئاً فشيئاً حتّى وصلت إلى ما هي عليه اليوم.

إذا قبلنا أنّ المذهب سبيلٌ للوصول إلى الدين لا عينه، فسيقلّل ذلك بشكل كبير من العصبيّات والعواطف غير الصحيحة، وسيكتسب الإنسان روحيةً عقلانية وسيقول: نحن في هذه المسألة الفرعية نفهم هكذا ـ خصوصاً في الأحكام ـ والآخرون يفهمونها

بشكل آخر، ويُحتمل أن يكون الحقّ معهم، أو لا أقلّ إذا كان الحقّ معنا بنسبة ٥٠٪ فسيكون الحقّ معهم أيضاً بنسبة ٥٠٪ أو أقلّ.

أنتم ترون أنّ اختلاف مجتهدي الشيعة في مسألةٍ ما، غالباً ما يكون أحد هذه الآراء مطابقاً لرأي أحد المذاهب الأخرى، خصوصاً في المسائل الفرعية، وهذا دليل على أنّ آراء الآخرين ليست باطلةً ١٠٠٪.

وحول مستقبل الإسلام والتقريب الإسلامي، لقد تصّورت سابقاً أنّ التسنّن، بمعنى المذاهب الأربعة، في طريقه إلى الزوال، وشاهدُه ما نراه الآن في مصر مثلاً، فهم لا يقولون: فلان مالكي وذاك شافعي، بل الكلّ يقول: نحن مسلمون، والمفتي هناك يطالع آراء المذاهب كلّها، حتّى الشيعة، ويفتي على ضوء أيّها يوافق المصلحة والمنطق، وأيّها أقوى دليلاً.

إنّ التعصّبات الخاصّة الموجودة في أوساط الشيعة، ومثلها التعصّبات الموجودة بين السُنّة الإيرانيّين، والتي منها عدم الوئام بين الشافعية والأحناف، وعدم تحمّل علمائهم بعضهم لبعض، كلّها ظواهر في طريقها إلى الزوال تدريجيّاً في مصر، وفي غيرها من بلاد الإسلام.

هذه الوضعية لها حسناتها ولها سيّئاتها، فحُسنها هو أنّنا نحن الشيعة يُحسب لنا حساب، فقد عرف أنّ المذاهب ليست أربعة فقط، وأنّ الأبحاث الخلافية ليست وحياً منـزلاً، بل كلّها من قبيل الاجتهادات، وأنّ التعصّبات ستقلُّ بمرور الأيّام، هذا مستقبل جيّد.

لكنّ الشيء الذي يؤسَف له هو أنَّ السلفيّين قد استفادوا ـ عمليّاً ـ من هذه المسائل أكثر من الجميع، لقد اعتبر الوهابيّون والسلفيّون المذاهبَ بدعة. وقالوا: إنّ الإسلام لا توجد فيه مذاهب أصلاً، وإذا وجُد فقيه وأعطى رأياً فإنَّ رأيه سيذهب بموته، والآخرون لا يجبُ عليهم اتباعه، إنّ هذا العمل لا دليل عليه، وحقيقةً ليس عليه دليل.

إنّ الشيعة ـ على حدّ قول الشيخ عبد المجيد سليم ـ عندهم دليل من صاحب الشريعة على فقههم، وهو حديث الثقلين، أمّا بقيّة المذاهب فليس عندها دليل خاصّ

على مذهبها من صاحب الشريعة، هذه هي جهة الحُسن.

أمّا السلفيّة فيريدون تحقيق أهداف أخرى من وراء هذا الرأي، أحدُها تكفير المسلمين بسبب تقبيل الضريح الفلاني والتوسّل بالمقام الفلاني، وأمثال هذه الأمور التي كان منشأها ابنُ تيميّة، ومن بعده أفكار الشيخ عبد الوهاب التي تركّزت في بلد معيّن، وأصبحت فيه أساساً فكريّاً وغدت أيديولوجيا الدولة.

ومن المحتمل أن يكون القرن الحادي والعشرون قرنَ هؤلاء؛ بسبب الإمكانات المادّية التي وُضعت تحت تصرّفهم، وأساليبهم المتينة جدّاً في التبليغ، لقد تمكّن هؤلاء من إقناع الآخرين ـ تدريجياً ـ بأفكارهم، فيما لم يكن لديهم في السابق حتّى جامعة واحدة، وأتذكّر أنّه في سنة ١٣٤٤ عندما ذهبت إلى الحجّ كانت جامعة المدينة قد تأسّست حديثاً، أمّا الآن فعندهم جامعات واسعة، تستقبل مختلف الأفراد، وتدعو إليها الجامعيّين من الدول الأخرى، وتنقل إليهم هذه الأفكار، وتدفع لهم مصاريفهم حتّى يصلوا إلى مرحلة الدكتوراه، بل وتدفع لهم حتّى بعد رجوعهم إلى بلدانهم.

◈ **يمكن القول إنّ المركزية العلمية للقاهرة قد ضاعت تقريباً؟**

◈ بما أنّ حكومة مصر ليست حكومةً إسلامية بشكل كامل، فقلبها لم يحترق لحال الإسلام، لكنّ الأزهر في الواقع له دورٌ كبير حتّى الآن، ولازال يحتفظ برونقه، وفي الوقت عينه هناك فعّالية لفرق أهل الحديث والفرقة السلفية إلى الآن، وهم يقومون بأعمالهم التبليغيّة هناك، طبعاً هم إلى الآن لم يمسكوا مقاليد الأمور ويتسلّطوا.

لكن بما أنّ التسنّن التقليدي ليس له حُماة سياسيّون أقوياء، والفكر السلفي يعتمد على القوّة والثروة، فسيكون المستقبل للسلفيين.

هناك حركتان فقط يمكنهما أن تقفا بوجه السلفية:

أزمة الشيعة في أسلوبهم التبليغي

الحركة الأولى: حركة التشيّع التي ابتدأت بعد الثورة في إيران، والتي ليس لها تلك القدرة في العالم الإسلامي طبعاً، فمثلاً: رأيت في بلجيكا عشرات المساجد التي تقوم الوهابية بتعيين أئمّتها، وتدفع لهم الأموال، وترسم لهم الخط الفكري، ويوجد هناك

مسجد صغير يجتمع فيه جمع محدود من الشيعة، هكذا يتحكّم الفكر الوهابي في الأوساط الإسلامية في بعض الدول.

إنّ مشكلتنا نحن الشيعة في أسلوبنا التبليغي، فلا يُمكننا ـ أبداً ـ أن نتقدّم عندما يكون أسلوبنا في التعريف بالتشيّع هو البدء بلعن الخلفاء والصحابة.

ما هو الهدف من وراء حديث بعضهم اليوم عن أنّ النبي لم يكن عنده أكثر من بنت واحدة، وأنّ البنتين اللتين تزوجهما عثمان لم تكونا بنتي النبيّ؟

إنّ هذا الكلام مخالف لصريح القرآن: ﴿**أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لأزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاء الْمُؤْمِنِينَ**﴾ (الأحزاب: ٥٩)، أنا لا أعتقد أنّ التشيّع سيتقدّم بهذه الأساليب.

لقد تواجد الشيعة بأعدادٍ قليلة في أماكن كثيرة من العالم، في مصر وأندونيسيا وماليزيا، لكن في مقابل ذلك توجد تلك الحركة العامّة التي تقف وراءها دولةٌ قوية بثروتها غير العادية، وببرنامجها الدقيق، وتناسقها مع السياسة الدولية، وسعيها في عدم مزاحمة السياسة الأمريكية أبداً، فتلك المجاميع الصغير لا يمكن التعويل عليها أبداً.

والمثير في الأمر أنّ السلفيّين يعُطون فكرهم لوناً من التجدّد أيضاً، فالطبقة المثقّفة والجامعية التي لا تتابع تلك الكتب القديمة، وليس لديها الأوقات والرغبات، تقول: إنّ هذه المذاهب لم تكن موجودةً في الإسلام، وإنّما وُجدت بعد ذلك، فهي ـ إذاً ـ بدعة، وليس هناك في زمن النبي وجودٌ لضريح يذهب إليه الناس ويدخلون عنده، وعلى هذا الأساس يمكن القول: إنّ أدلّتهم ذات ظاهر متين لدى السطحيّين من الناس، من هنا يجب البحث الجادّ للحصول على أدلّة تُخالف مقولاتهم هذه.

دور التصوّف في مواجهة المذهب السلفي

الحركة الثانية: وهي أقوى بكثير، ألا وهي حركة التصوّف، فالتصوّف في عالم أهل السنّة تبدّل أساساً إلى أصلٍ، أي القول بأنّه يجبُ على كلّ شخص أن يتّبع إماماً في الفقه، وإماماً في العقيدة كأبي الحسن الأشعري، وفي التصوف أيضاً عليه أن يتّبع أحد الأقطاب، ويكون صاحب ارتباطٍ وسلسلةٍ، إنّ هذا قد أصبح جزءاً من الدين.

ففي السودان ـ مثلاً ـ توجد سبع سلاسل أصيلة للتصوّف، وهذه تعتقد كلّها أنّ

الفيض الربّاني يؤخذ من يد عليّ عليه السلام فهؤلاء سُنّة كلّهم، يعتبرون الولاية بمعنى الفيض الإلهي، ويقولون: هذا قول النبيّ.

إنّ الوهابيّة تحارب التصوّف بشدّة في كلّ مكان، وذلك للنفوذ الكبير الذي يتمتّع به التصوف، وقد رأيتُ الشيخ السابق للأزهر الدكتور عبد الحليم محمود الذي كان متصوّفاً بتمام معنى الكلمة، وعنده أكثر من خمسين أو ستّين كتاباً ورسالة في التصوّف، يُدرّس التصوّف في الجامع الأزهر، وحضرت درسه ليومين، ورأيته يشرح هذه الأقوال والحالات والمقامات العرفانيّة بشكل جيّد جدّاً.

والآن الدكتور عمر هاشم ـ وهو رئيس جامعة الأزهر ـ صوفيّ أيضاً، وقد رأيتُه دائم الذكر، لكنّ هؤلاء ليسوا من أهل الكفاح، إضافةً إلى أنّ الكفاح بحاجة إلى دعم مالي، وهو موجود فقط عند الوهابية، بل لقد بلغت الحال بهم أن صاروا يمدّون أيديهم لقتل مخالفيهم، ففي باكستان تجد جيش الصحابة الذي اكتسب وجهةً سياسيّة، يقتل مخالفيه، وكذلك حركة طالبان والمتطرّفين الشيشانيين الذين يمثلون نتاج تلك الأفكار، بل إنّ بعض القتل والاقتتال القَبلي القائم في الجزائر مربوط بهؤلاء أيضاً.

فالتصوّف أرضية جيّدة لمحاربة الأفكار الوهابية ورغباتها، وهذه الأرضية يمكن الاستفادة منها، لكنّنا مع الأسف نرتكب أخطاءً وإفراطاً في العمل، عندما نتصوّر أنّ هؤلاء الذين يوالون أهل البيت يمكن أن ننقل لهم كلَّ عقائد الشيعة التي من جملتها التبرّي، إننا بهذا الفكر سنجعلهم يبتعدون عنّا.

◈ هل تتصوّرون أنّ موضوع التصوّف ينسجم مع حاجات العصر ومتطلّباته؟

◈ نعم، إنّه مناسب جدّاً، لأنّه يورد أتباعه مرحلةً من السلوك الروحاني والإشراق الربّاني، فيجب علينا استقبالهم بحرارة، وإذا وجدنا انحرافاً أو بدعةً غير قابلة للعفو، فيجب علينا أن نذكّرهم بشكل ملائم ومناسب، وهم سيقبلون هذا أيضاً، إنّ هؤلاء في نهاية العاطفة والمحبّة لأهل البيت، فيوجد في سلسلة سند هؤلاء من يصل نسبه إلى الإمام الهادي فصاعداً، وقد رأيت سلسلة نسب المهدي السوداني التي تتّصل بمحمّد المهدي بن الحسن العسكري وهذا من العجائب طبعاً.

وفي مصر، قال لي أحد المحامين المُتشيّعين: يوجد إشكال في سلسلة أجداد أكثر السادات المصرييّن، فشجرة أكثرهم تتّصل بمحمّد بن المهدي بن الحسن العسكري، وقد وعدته أن أحصل على صحّة هذه الشجرة بمساعدة الدكتور السيّد محمود ابن آية الله السيّد المرعشي.

على أيّة حال، توجد أرضيات مناسبة كثيرة، إلاّ إذا ما تصوّرنا اشتباهاً أنّ هؤلاء سيصبحون أعداء للخلافة والصحابة؛ لشدّة علاقتهم مع أهل البيت.

مسألة اللعن وتأثيراتها السلبية

قال لي أحد أساتذتهم ـ وهو الدكتور عبد اللطيف السعداني ـ من أهل المغرب، والذي كان قد درس الأدب الفارسي في طهران وحصل على درجة الدكتوراه فيها، وكان يتكلّم اللغة الفارسيّة بشكل جيّد: عندما كنتُ في طهران قرأتُ كثيراً حول الشيعة، وحصل لي في الأخير اعتقاد بقضيّة الغدير، ولكن لا يمكن أن أصدّق نفسي أنّي سأقول شيئاً غير صحيح عن الصحابة؛ لأنّ هؤلاء هم الذين جعلونا مسلمين، وأنت لم تجعلنا مسلمين، إنّ آباءنا منذ ألف سنة كانوا مسلمين بجهود هؤلاء، والآن نأتي نحن ونشتمهم؟! فقلت: حسناً تصنع، لا تشتم.

وأمثال هذا الكلام قاله لي كثير من الصوفية، منهم رئيس الطائفة العزمية حفيد الشيخ أبي العزائم، فقد قال لي: إنّ السيّد ـ وهو عالم شيعي يسكن في القاهرة سابقاً ـ الذي كان هو سبب رغبتي في التشيّع، قال لي: تعال والعن فلاناً وفلاناً، وأنا لا أتمكّن من قبول هذا، فقلت له: الحقُّ معك، وإنّ عقيدتك هذه صحيحة ومتطابقة مع التشيّع أيضاً.

لاحظ، كيف نقوم نحن بهذه الاشتباهات، ونتصوّر أنّ اللعن من أصول التشيّع وأركانه الأصيلة، بل ومن أصول الإسلام أيضاً!

فالآن هذه افتتاحيات الكتب أو خُطب صلاة الجمعة، يُستعمل فيها تعبير: لعنة الله على أعدائهم، إنّ هذا الكلام لم يكن له وجود قبل ٣٠٠ أو ٤٠٠ سنة، بل وُجد بعد ذلك، وعندما تسأل: مَنْ هم الأعداء؟ سيقولون: هم أولئك الأشخاص الذين أخذوا

الخلافة من عليّ.

إنّ هذا الكلام يُزعج كلّ أهل السنّة، وكذلك الصوفية أيضاً، فنحن بهذه الأساليب سنخسر رأس المال المهمّ هذا، وهو التصوّف والعلاقة بأهل البيت.

أنظر كيف شكّل الأدارسة حكومةً علوية في المغرب، واستمرّت، وعندما سألوا السيّد إدريس الأول ـ أخو محمّد ذي النفس الزكية ومؤسّس الحكومة العلوية ـ منذ البداية: ماذا نصنع في الأحكام؟ فقال: إلى الآن كنتم تقلّدون من؟ قالوا: مالك، قال: ابقوا على تقليد مالك؛ لأنّ مالكاً دافع عن أخي محمّد ذي النفس الزكيّة.

وكتب ابن النديم قائلاً: عندما ثار محمّد جاء الناس إلى مالك، وسألوه: ماذا نفعل نحن؟ قال: دافعوا عنه، فقالوا: لقد سبقت منّا البيعة للمنصور؟ قال: إنّها بيعة مكرهة، ولمّا هدأت فتنة محمّد جاؤوا إلى مالك وجرّدوه من ثيابه، وضربوه أسواطاً في المسجد.. إلى آخر القصّة، كما نقلها ابن النديم.

على كلّ حال، فبسبب التسامح الذي أبداه مولاي إدريس في المغرب، اجتمع المذهب المالكي مع حكومة العلويّين، وإلى هذا اليوم فإنّ كل حكومة تستلم مقاليد الأمور في المغرب هي حكومة علويّة، ومذهبهم هو المذهب المالكي، وهكذا جمعوا بين الأمرين.

هل كان الأئمة الأربعة شيعة بالمعنى السياسي؟

من المناسب هنا أن نتحدّث عن الأئمّة الأربعة، فحسب عقيدتي، إنّهم كانوا شيعةً باللحاظ السياسي؛ لأنّهم كانوا يعتقدون أنّ الخليفة يجب أن يكون من آل علي، وتحمّلوا الصعاب في سبيل عقيدتهم هذه، كما أنَّ أيّ أحدٍ منهم لم يدافع عن الخلفاء، هذا ما ينبغي علينا أن نُبيِّنه للناس.

أعتقد أنّ سرّ بقاء مذاهبهم هو هذا الوجه الشيعي الذي كان عندهم في قبال الحكومات؛ لقد سعوا كثيراً ليتولّى أبو حنيفة القضاء ويكون مفتياً في دولة المنصور، لكنّه رفض ذلك، فليس من الصحيح أن ترتفع الأصوات من المنابر قائلة: إنّ أبا حنيفة

طُرح في مقابل الإمام الصادق ليفتح لنفسه حانوتاً، أو أنّه كان يأخذ أموالاً من الحكومة، إنّ أبا حنيفة كان يحترم الإمام الصادق وأهل البيت دوماً، وكان الرجل ثريّاً، كما لم يكن متفاعلاً مع بني العبّاس، وإنّ سيرة الإمام الشافعي في العلاقة مع أهل البيت، دليلٌ على حبّه لهم، وكذلك آثار أحمد بن حنبل في فضائل أهل البيت، دليل على ذلك أيضاً.

على أيّة حال، إنّ التصوّف لوحده مانع من تقدّم الوهابية في عالم الإسلام، ولكن السؤال هو: هل يمكنهم الاستمرار في المقاومة أم لا؟ فيه تردّد.

والخلاصة أنّي كنتُ أتصوّر ـ إلى فترة قصيرة ـ أنّ مستقبل العالم الإسلامي سيكون بيد الوهابية، أمّا الآن فأنا في حالة عدول ـ ولمدّة ـ عن هذه الفكرة.

وفي رأيي إنّ تعدّد القراءات، والتجديد في الفكر الإسلامي، وهو ما بدأ بالانتشار في كلّ مكان، يُبعد المثقفين عن أصول الإسلام؛ لأنّ كلّ شخص ينشر ما يحلو له من أفكارٍ باسم الإسلام، وهذا في الحقيقة خطر جدّي، لا يُصيب مذهباً خاصّاً، بل يزلزل أساس الإسلام، ومن خلف ذلك الأهداف السياسية للأجنبيّ ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِن بَعْدُ﴾.

إنّ واجب المتديّنين من كلّ المذاهب الإسلامية أن يوحِّدوا صفوفهم ويقوّوها في مقابل هذه الهجمة الجديدة، وأن يقلّلوا من معاركهم وضجيجهم وجدالهم في المسائل الخلافية بينهم، وأن يُغيثوا صرخة الإسلام الذي يستصرخهم.

القراءات الجديدة للإسلام والأهداف السياسية المبيّتة

◈ ألا تعتقدون أنّ هذا الأمر قد اكتسب وجهةً سياسية، وأنّه قد رُوّج له بقدرٍ كبير، وأنّه بمثابة ردّ فعل إزاء تطرّف الطرف المقابل؟

لقد قُلتم: إنّ أصول الإسلام محدّدة بأربعة أصول كلّية أو خمسة، كالتوحيد والوحدة الإسلامية، كما قلتم أيضاً: يجب التفريق بين الأصول والفروع، ولكن يأتي أشخاص آخرون ويعتبرون كثيراً من الأمور الخلافية والفرعية جزءاً من أصول الدين ويؤكّدون عليها، ومن الطبيعي أن تحصل ردّة فعل عند الآخرين، فيضطّرون إلى القول: أساساً نحن عندنا قراءة

أخرى وكلام آخر؟

◈ يمكن أن يكون للقراءات معنى معقول، بحيث تعني الأبحاث الاجتهادية، وعليه فليست في الواقع شيئاً جديداً، غاية الأمر أنّها يجب أن تكون في حِمى الأصول المقبولة والقائمة على الكتاب والسنّة القطعية.

أمّا ذلك الجانب المتطرّف لتعدّد القراءات والذي لا يعرف الثبات، فيفهم في كلّ يوم شيئاً، ولا يقبل أيّ مشترك ولا أصل، فهذا ما لا يمكن الدفاع عنه، بل هذه الآراء هي ردود أفعال أكثر منها مقولات إيجابية، فبعضهم عنده شكّ ـ مثلاً ـ في أصل الوحي، أو يقولون: إنّه لا يوجد دليل على التوحيد، أو إنّ أدلّته محلّ تردّد، وهذا الباب إذا فُتح سوف لا تبقى هناك أيّة ضابطة، وكلّ واحدٍ سيتكلّم بكلّ ما يحبّ، وهذا الأمر سيجعل الأذهان تتشوّش وتُصاب بالتردّد بشكل تدريجي بالنسبة إلى الدين، خصوصاً عند الشريحة المثقّفة من الشباب.

◈ مرادُنا أن هذه الأعمال قد تكون ردّة فعل في قبال التطرّف والتحجّر الموجود عند البعض، فعندما يتجاوز أحدٌ ما الإشارات الضوئية، فإنّ إسلامه سيتعرّض للخطر، ومن الطبيعي ـ والحال هذه ـ أن يتحمّل كلّ إنسان ذلك ضمن حدودٍ معيّنة، فحين يرى نفسه أنّه غير قادر على العيش بهذه الصورة، سيشكّك في أصل القضية!

◈ نعم، حسب رأيي، إنّ بعض مسؤولي الحكومة (في إيران) تطرّفوا في بعض الأمور، واستخدموا سلطتهم بشكل غير صحيح، وخالٍ من الاعتناء بالآخرين، وهذا العمل يبعث على ردود فعل، ولهذا نقول: إنَّ هذا العمل عمل سياسي، وهذا الفكر له بُعد سياسي في إيران، أي أنّ معارضي النظام الإسلامي رأوا أنّ أحسن طريقة لاستئصال الثورة وحكومة رجال الدين هو أن يُقرأ الإسلام قراءةً أخرى.

◈ عندما نجعل حكومة رجال الدين جزءاً من الإسلام فلن يبقى أمام أولئك غير سبيل الشكّ في الإسلام نفسه، أليس كذلك؟

◈ نعم، وبتعبير آخر: إنّ المخالفين يقولون: إنّ الحكومة الإسلامية أصبحت حكومة الملالي، وهذا يُعطي ردّة فعل، وإنّ الطبقة المثقّفة التي ما هضمت رجال الدين لن تستطيع هضمهم أبداً، وإنّ مسألة ولاية الفقيه ليست واضحةً عندهم.

إنّ هذه الأفكار قد تكوّنت في عقولهم قهراً، وأنا أعتقد أنّ هذه الأفكار لها منشأ سياسي في إيران؛ لأنّهم يرَون أنّهم لا يستطيعون أن يعملوا شيئاً في مقابل هذا الوضع، فصاروا يُشكّكون في الإسلام أساساً، وهذا في الحقيقة تحرّك عام انتشر في دنيا الإسلام، وهو لا يختصّ بإيران، وقد جاءها من الخارج، وكان له حضور تاريخي في مصر، حتى كُفِّر مثيروه.

فلسطين عاشوراء العصر

◈ لنعد إلى بحثنا الرئيس، ماذا كان موقف شخصياتنا في السابق في الصحابة ولعنهم والطعن فيهم؟

◈ أكثر الشخصيات البارزة التي رأيتها لم يكن عندها ـ مع الأسف ـ فكر تقريبيّ، عدا المرحوم السيِّد البروجردي، لقد قال أحدهم ـ وكان مرجعاً دينيّاً ـ عندما طلبوا منه مساعدات للفلسطينيّين قبل ٢٥ أو ٢٦ عاماً تقريباً: إنَّ هؤلاء سنّة، وهم أسوأ حالاً من اليهود، فلماذا نساعدهم؟! لقد تعلم هؤلاء هذا اللون من التفكير منذ صغرهم، وفهموه حتى وصلوا إلى مرحلة الاجتهاد، فهل يمكن أن تتغيّر هذه الأفكار؟

لقد تعرّف السيِّد البروجردي منذ شبابه في إصفهان على الآراء والأفكار المتنوّرة، ثمّ قرأ وطالع حول المذاهب أيضاً، وكان أستاذه المرحوم الآخوند الخراساني (١٣٢٩هـ) من هذا الطراز أيضاً، فقد قال ـ أي الآخوند ـ مرّةً: نحن نشترك مع كلّ المسلمين في الأصول، واختلافنا في الفروع.

لقد كان إنساناً مستنيراً، وكذلك كان طُلاّبه، كانوا أيضاً مهيمنين على الفكر السياسي والحقوقي، أمّا الآخرون فما كانوا يُفكِّرون بمثل هذه الأفكار غالباً، وعليه، فقد كان الوضع بحيث لا يمكن الحديث عنه، وأنا أعتقد أساساً أنّه لا ينبغي لشخص أن يفتح جبهةً مع هؤلاء؛ لأنّ هذا الأمر فيه خطورة، وليست تُرجى منه فائدة، والعمل الذي يمكننا أن نقوم به هو أن نطرح هذا الكلام مع الآخرين في الحوزات العلمية، حتّى يُصدّق الفضلاء شيئاً فشيئاً بهذه الأفكار، وتتوسّع آفاقهم، وتنشرح صدورهم ـ حسب التعبير القرآني ـ وعلى الجميع أن يعرف أنّ فلسطين هي عاشوراء اليوم ـ كما قال

الشهيد الشيخ المطهري ـ ولو كان الإمام عليّ والإمام الحسين موجودين الآن لما بكوا لعاشوراء، بل لفلسطين وضياعها بيد اليهود، وسيجاهدون في سبيلها.

فإذا كان الإسلام مهمّاً عندنا، يجب أن ننظر أيّ شيء تقتضيه مصلحة الإسلام؟ ثمّ نضع ذلك في قائمة الأولويّات، وننظر المسائل الأخرى فنرى في أيّ درجة هي من سُلّم هذه القائمة.

الآن يمكن القول: إنّ نوعاً من التشيّع المتطرِّف يُروّج له اليوم حتّى في إذاعة وتلفزيون بلدنا، وهناك بعض الشباب والنساء الذين يبكون بشكل مملّ، ما هو تأثير هذا في الشباب والجامعيّين؟

◈ **في مقابل القسم الأوّل، هل الشباب الجامعيّون يفكّرون بنفس هذه الطريقة، أو يجرّونهم للتشكيك في أصل الإسلام؟**

◈ لم يكن الوضع في أيّ وقت بهذا الشكل أبداً، حتّى الصنف المتجدّد أيضاً كانوا يمتلكون العواطف الإسلامية، لكن عواطفهم في طريقها للاضمحلال الآن تدريجيّاً، لا أريد المبالغة في هذا الأمر، ولا أريد أن أعتبر الجوّ السائد في البلاد بأنّه جوّ مسموم، لكنّ الواقع لا يمكن أن يُستر ويغطّى، والوقوف بوجه الأخطار يجب أن يبدأ من منابعها الأصلية.

الحلول المقترحة لحلّ الوضع الديني المتردي: إعادة تكوين نظرتنا للصحابة

◈ **ما هو سبيل حلّ هذه المعضلات من وجهة نظركم؟**

◈ في نظري، يجب أن نوسِّع الأعمال العلمية والثقافية، مثلاً: تعالوا نجمع كلّ الآيات القرآنية الواردة حول الأنصار والمهاجرين والصحابة، بشكل تامٍّ وكامل، وننظر تاريخها ولحنها، ثمّ نرى هل يمكن أن تُنسخ كلّ هذه الآيات بالرواية القائلة: «ارتدّ الناس بعد رسول الله إلاّ ثلاثة أو أربعة»، أو تفقد معناها؟ وعلى فرض وجود إشكالٍ على أربعة أشخاصٍ أو أكثر، هل يصحّ نبذ الجميع؟

الأمر الآخر هو أن تطالعوا حول الجهاد الذي حصل بعد رحلة النبيّ، لقد كان

هناك حضور لبعض المؤمنين حقّاً في ساحات الحرب، فكيف يستطيع شخص ما أن يُخرجَهم من الإسلام أو يلعنهم؟!

ورد في كتاب تاريخ الطبري حول قصّة فتح الفتوح في نهاوند؛ بعد خوض عدّة معارك أضعفت إيران إلى حدٍّ ما، أنّ الاضطراب كان موجوداً في المدينة المنوّرة، وكان أكثر الناس اضطراباً الخليفة نفسه الذي بدأ هذه الحرب، وكان اضطرابه ناتجاً عن عدم وصول الأمور إلى نهايتها، وفي أحد الأيّام دخل الخليفة إلى المسجد، فرأى النعمان بن مُقرن يُصلّي، ففكّر في إرساله لإنهاء هذه الحرب، فلمّا فرغ النعمان من صلاته قال له الخليفة: لقد وجدت مهمّةً أرسلك فيها، فقال: أقبل إن لم تكن مهمّة ماليّة، فقال: لا، بل أفكّر في وضع حدٍّ لهذا الاضطراب، فقبل النعمان، ووضع الخليفة تحت تصرّفه عساكر أخرى، وأرسلوا شخصاً إلى المدينة يُخبرهم بفتح الفتوح، فجاء الرسول يبحث عن الخليفة فوجده نائماً في المسجد، فأيقظه، ولمّا سأله الخليفة عن الخبر أجاب: لقد كُنّا من حيث العدد أقلّ منهم بكثير، لكن النعمان خطبنا ـ طبعاً ليس كخطبنا الطويلة اليوم ـ وقال: سأدعو بدعاءَين، وأنتم قولوا: آمين، أحدهما أن ننتصر على هؤلاء، فقلنا آمين، والآخر: أن أستشهد هنا، فقلنا: آمين أيضاً، وكانت النتيجة أن انتصرنا واستُشهد، واستشهد فلان وفلان أيضاً، فقال الخليفة: لا تقل هذا لي، لقد استُشهدوا في سبيل الله، والله هو العالم، ولا ضرورة أن أعلم أنا.

ماذا تستنتجون من هذا الحادث؟ هل كان هؤلاء أناساً مُرائين ـ كما يدّعي بعضهم ـ نحن نرى الكثير من هذه الملاحم في الفتوحات الإسلامية، وقصّة الخنساء الشاعرة العربية في حرب القادسية واستشهاد أربعةٍ من أبنائها الشباب، معروفةٌ في هذا المجال.

وللأسف، واحدةٌ من مشاكلنا أنّنا لا نقدّر الفتوحات الإسلامية أصلاً، بل نقول: إنّ عدّةً من العرب السُنّة تجمّعوا وشنّوا هذه المعارك، وقاموا بتلك الأفعال، والغريب أنّنا ـ في الطرف الآخر ـ عندما نريد أن نُبيّن عظمة المجتمع الإسلامي والثقافة الدينية، نقول: نحن الذين كنّا في الأندلس والصين، أو في المكان الفلاني من العالم، وكان لنا هناك نفوذ وحضور! طيب، من هم هؤلاء؟ هؤلاء هم الذين نلعنهم! فهل كانوا في

الحقيقة لا دينيّين؟!

أنظروا إلى كلام عليعليه السلام، كيف يدافع عن هذه الحروب، لقد كان يقول للخليفة عندما كان يريد الذهاب إلى المعركة: يجب أن تبقى هنا، وتكون سنداً للمقاتلين، لقد حصل ذلك في حرب إيران وفي حرب الروم أيضاً، ودليلهما مذكور في نهج البلاغة.

إذن، ينبغي على فُضلائنا أن يبحثوا في هذا المجال، حيث يمكن طرح أبحاث ممتعة جدّاً في هذا الإطار، فلا منافاة بينها وبين التشيّع، بل تُظهر المكانة السامية والمقام الرفيع لعليّعليه السلام.

البحث الآخر للتقريب هو: هل تقسيم الجنّة والنار باختيارنا، بحيث نكرّر القول دائماً: هذا مسلم وذاك كافر، هذا من أهل الجنّة وذاك من أهل النار؟ القرآن الكريم يذكر في عدّة آيات أنّ أمر الجميع إلى الله: ﴿**وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ**﴾ (النحل: ١٢٤)، فالحكم هناك لله، ونحن ليس لنا دور في هذا المجال.

هذا الفكر ينبغي أخذه من العلماء، فأساساً لو لم يوجد هؤلاء المخلصون ـ السُنّة والشيعة ـ في صدر الإسلام، ولم توجد عندهم تلك الروح الجهادية في ساحات الحروب، لم نكن الآن علوّيين ولا عمريّين، بل كنّا مجوسيّين فقط.

محور آخر من محاور التقريب هو مطالعة تاريخ الإسلام لمعرفة سيرة النبيّ وشخصيته، فعندما يأتي ذلك الرجل للرسول الأكرمصلى الله عليه وآله ويقول: أخذتُ ابنتي إلى حافّة البئر، ولمّا أردت إلقاءَها فيه قالت لي: ماذا تريد أن تفعل يا أبه؟ قلت: أُريد إلقاءَك في البئر، فبدأت البنت تتوسّل وتبكي، ولكنّي لم أعتن ببكائها، فألقيتها في البئر، فلمّا سمع النبيّ بهذا، بكى بصوت عال، وقال: كفى، لا أريد أن أسمع كلماتك. فهل تنسجم أفكارنا نحن مع هذه الأخلاق الكريمة للنبيّ؟

وفي الختام، هل من الصحيح أن نضع كلّ المسائل جانباً، ونصرف كلّ همِّنا لتحطيم أو تكفير السيّد محمد حسين فضل الله؟!

إنّ السيّد فضل الله رجل دين علاّمة، درس وصار مجتهداً مثلكم، والآن اجتهد

وأخضع مسألةً تاريخية إلى السؤال، لكنّه لم يُنكر أصلاً من أصول الدين، إنّه رجل يريد أن يعمل في أوساط أهل السنّة، أفهل يُمكنه بالتطرّف والتهوّر أن يصل إلى شيء؟!

ينبغي أن نفتح طريقاً وسطاً نضعه بين يدي الجميع، فمثلاً: بدل هتك حرمته نجيبُ عن تساؤلاته بالأدلّة المقنعة، هذا أوّلاً، وثانياً: أن نأخذ بنظر الاعتبار الأوضاع والأجواء التي يعيشها، إنّ الأوضاع التي يعيشها العلاّمة السيّد فضل الله الآن هي نفس الأحوال والأوضاع التي عاشها المرحوم العلاّمة السيّد محسن الأمين في الشام، حيث حرّم ضرب القامات؛ فانتُقد من متطرّفي زمانه بشدّة أيضاً، بحيث أصبح قريباً من أن يُكفَّر، حتّى وقف إلى جانبه وناصره آية الله السيد أبو الحسن الإصفهاني.

مشكلة التراث المحمّل بالحقد والضغينة والتكفير!

◈ مشلكتنا الأساسية في هذا المجال تكمن في تراثنا الديني، ومجموعة الروايات، وآراء علمائنا، التي لم تنظر بإيجابية إلى المذاهب الأخرى، فيوجد عندنا في الروايات ـ مثلاً ـ أنّ رجلاً قال للإمام: أسمع من جاري صوت تلاوة القرآن قبل أذان الفجر، وجاري هذا لم يكن شيعيّاً، ما حكم هذا الرجل؟ فيقول الإمام: هو في جهنّم حتى لو صام دهره وقام ليله، ما دام لا يحبّ عليّاً، ما هو واجبنا إزاء هذه الموروثات؟

◈ لاحظوا، لقد كان أعداء عليّ على درجة كبيرة من الفعّالية والنشاط في مقابل الأئمّة، خاصّة في قبال الإمام الحسن والإمام السجّاد، وكان بنو أميّة ـ أساساً ـ أعداء علي، وكان إعلامُهم في ذلك شائعاً منتشراً، فقال الأئمّة تلك الكلمات في مقابل هذا الإعلام، وأصل آرائهم كانت في مخالفي (أعداء) أهل البيت، إنّ هذه الروايات الموجودة عندنا في باب الولاية، عمدة نظرها ـ بشكل عام ـ إلى مسألة المحبّة ونفي عداوة أهل البيت، وما بقي يريد ـ في الحقيقة ـ أن يوصّف الشيعة الكاملين أيضاً، ومن الواضح أنّ الشخص الذي لا يقبل الولاية ـ بهذين المعنيين ـ إمّا ليس شيعيّاً كاملاً، وإمّا ليس من الشيعة أصلاً، إذا وُجد في قلبه بغضُ لعليّ فهو ليس بمسلم أيضاً.

على كلّ حال، توجد عندك أدلّة بمقدار يمكنك فيه اعتبار الآخرين مسلمين، ومن

أهل النجاة؛ لأنّ الكلّ يشترك في الأصول الثلاثة ـ من الأصول الخمسة ـ التي هي ملاك الإسلام، فلا يقول المنصفون: إذا كان الشخص سنّياً ولكنّه كان محبّاً لأهل البيت، فهو كافر أو فاسق، ما دام لم يكن شيعيّاً!

في مؤتمر التقريب هذا العام، أكّدنا كثيراً على محبّة أهل البيت، فقال لي أحد الفضلاء: أنت على وشك أن تفتح باباً جديداً، قلت: نعم، يجب أن نُدرك أنّ في العالم مائة مليون سيّد باختلاف مذاهبهم، وهؤلاء لهم نفوذ كبير في أوساط المسلمين، وهم يفتخرون بانتمائهم وانتسابهم إلى عليّ وفاطمة، ويحفظون شجرة نسبهم بدقّة؛ فحول شجرة السادات الأندونسيّين والماليزيّين وبعض الدول المجاورة لهما ـ مثلاً ـ كُتبتْ عشرات الكتب، وقد جلبتُ معي من أندونيسيا ثمانية أو تسعة منها، هؤلاء كلّهم من أولاد علي العريض، ابن الإمام الصادق، وقد اشتهروا ـ من هذه الجهة ـ بالعلويّين.

ذكر الدكتور تازي من المغرب: في بلدنا عندما يكون لدى شخص حاجة ضرورية أو أمر مهم، فإنّه يُرسل سيّداً إلى الرئيس، فيستجيب الرئيس لطلبه حتماً، أو عندما يذهب شخص من السادة لخطبة امرأة ـ مثلاً ـ فإنّه يُجاب ـ دون تردّد ـ حتّى لو كانت البنت بنت وزير أو أمير أو..

ويُعتبر الشخص سيِّداً حتّى لو كان من أمّ علوية، كما أنّهم يحترمون أيضاً الشخص المتزوِّج من علويّة، وقد رأيت بنفسي هناك في صلوات الجماعة أنّهم قد خصّصوا الصفّين الأوّلين فيها للسادات! كما أنّ عائلة الملك الحسن بسبب هذه السيادة استطاعت الاستمرار في الحكومة هناك لأكثر من ٤٠٠ عام.

◈ **بدأ نجم الفاطميّين من المغرب أيضاً.**

◈ نعم، بدأت من هناك، يعني أنّ البذر الذي زرعه الآخرون، أي الأدارسة، استفاد منه هؤلاء، حتّى استولوا على مصر، وبنوا القاهرة والأزهر، وفي نفس القاهرة توجد مواقع مهمّة وممتازة لأهل البيت، بل في مصر كلّها، حيث يتوسّلون في مقاماتهم، ويقوم وزير الأوقاف المصري ـ وهو من السادة أيضاً ـ بتوسعة هذه المقامات والمزارات باستمرار.

لقد كتبتُ في موضع أنّ القاهرة أكثر تشيّعاً من طهران بلحاظ العواطف، ففي كلّ

محلّة بقعة أو بقاع لأهل البيت يتوسّل الناس فيها، وفي هذه البقاع تُقام أهمّ صلوات الجُمع عندهم، ويأتي على رأسها مقام رأس الحسين الذي يسمّيه المصريّون مقام الحسين، ثمّ مقام السيِّدة زينب، فمقام السيِّدة نفيسة ـ من ذريّة الإمام الحسن ـ وزوجها إسحاق بن جعفر الصادق، فكلّما بحث الإنسان هناك وجد لهم بقعة أو مزاراً، كما توجد مثل هذه الحالة في الهند والصين أيضاً، وقد كتبتُ عن هذه الأمور في مقال لي حمل عنوان: مكانة أهل البيت في المجتمعات الإسلامية.

لاحظوا أنتم: هل طريق محبّة أهل البيت أفضل للتقريب وللتشيّع أم طريق اللعن والطعن الذي يجعل حتّى محبّ أهل البيت لا يخضع لأقوالكم؟ ويقول لك: أنت منحرف، وأنّ النبيّ الذي لم يتمكّن من تربية إلاّ أربعة أشخاص، ماذا عمل ـ إذاً ـ خلال فترة رسالته؟! إنّ هذا اللون من فكرك فيه إهانة للنبيّ!

يقول الشهيد مطهّري: إنّ رجلاً كان يقيم في طهران، وكانت تُقام جلسات ليلية في بيته، يشترك فيها بعض الكسبة والتجّار، وحضرت ليلةً ـ أنا والمرحوم الدكتور آيتي ـ في إحدى تلك الجلسات، فطلب أحد الكسبة من رجل الدين (صاحب البيت) أن يتحدّث حديثاً يستفيد الحضور منه، فقال ـ في جملة ما قال ـ : إنّ فلاناً وفلاناً كانوا يلعبون القمار في بيوتهم ـ بعد النبيّ ـ فاعترضه أحد الكسبة بجرأة قائلاً: سيِّد، كيف لم يعترض المسلمون وصحابة النبيّ عليهم؟ فأجابه: إنّ النبيّ لم يُربِّ أحداً غير عليّ!

يقول المرحوم مطهّري: رأيت إن أنا سكتّ سأكون آثماً، فقلت: ولكن سيّدنا، إنّ الإمام عليّاً قد قال غير هذا في خصوص الصحابة، وأنا لستُ حافظاً بالنصّ ما قاله، لكن السيّد الدكتور آيتي سينقلها لنا باعتباره حافظاً لنهج البلاغة، فبدأ الدكتور آيتي بقراءة النصوص التي قالها عليّ في خصوص الصحابة، ولم يمض وقت قصير حتّى هبَّ السيِّد واقفاً، وغادر المجلس منزعجاً غاضباً!

طيّب، هل من الصحيح ـ إذاً ـ أن يقال: إنّ النبيّ لم يربّ الصحابة؟ إنّ هذا خلاف ضروريّ الإسلام، إنَّ قضايا صدر الإسلام الأول يمكن أن ننظر إليها بنظرة أخرى، لقد رأيت في حديث أنّ ابن عبّاس كان ملازماً للخليفة الثاني، وعندما ضُرب الخليفة

بخنجر ـ وهو في حال الصلاة ـ كان ابن عبّاس حاضراً، ونقل قصّة وفاة الخليفة، فقال: قلت له: هل قال النبيّ أمراً في شأن عليّ؟ قال: نعم، لكنّ الحجّة لم تتمّ، ولم يفهم الناس ما هو مقصود النبيّ.

أنا أعتقد أنّ مسألة الغدير والولاية لم تُطرح بشكل جدّي في أيّام الخلفاء الثلاثة، وكأنّ الناس قد نسوها تدريجيّاً، لكنّ عليّاً لمّا تسلَّم زمام الأمور أحياها مرّةً ثانية، ومن باب الصدفة فقد قبل المرحوم السيّد عبد العزيز الطباطبائي قولي هذا، رغم أنّه كان متحمِّسا جدّاً في هذا الموضوع، وقد كتب في موضع من أحد كتبه: إنّ عليّاً قد أحيا ثانيةً مسألة الغدير، ولولاه لكانت قد نُسيت من الأذهان[1].

◈ **العجيب أنَّ عليّاً لم يُشر في نهج البلاغة أصلاً إلى هذا الأمر أيضاً.**

◈ نعم، هو يقول فقط: نحن لنا الأولوية، لكنّه قد تحدّث أيضاً عن المقام العلمي لأهل البيت، وقد أوردتُ بعضاً من ذلك في مقال: الإمام علي والوحدة الإسلاميّة.

وهذه الأولوية قال بها أبو حنيفة أيضاً، والزيديّة أيضاً يقولون بها غالباً، وعلى هذا الأساس فإنّ أيّ علويّ كان يثور ويتحرّك كان أبو حنيفة يدافع عنه، وحول خطبة الشقشقيّة عندي بحث أوردته ـ على الإجمال ـ في مقالة لي حملت عنوان: الإمام علي والوحدة الإسلامية.

على أيّ حال، إنَّ الصحابة قد رفعوا لواء الإسلام بعد وفاة النبيّ، وأوصلوه إلى الشرق والغرب، واستقبلوا الشهادة من أعماق وجودهم في هذا السبيل، وأنت أينما ذهبت سترى قبراً لأحد الصحابة، وهذا يُعطيك دليلاً على أنّ ذلك الصحابي قد جاء إلى ذلك المكان ليُبلِّغ الإسلام، فلا يمكن أن نتصوّر أنّ كلّ هؤلاء قد تجمّعوا وعملوا تلك الأعمال مع عداوتهم لعليّ؟!

يجب أن نعرف ـ أوّلاً ـ كم كانت هذه المسألة جليّةً عندهم؟ ثمّ كيف كانت الأوضاع آنذاك. إنّني أعتقد أنَّ ذلك كان هو السبب الذي دعاهم إلى عدم إخراج

---

١. الغدير في التراث الإسلامي: ١٢، طبعة دار المؤرِّخ العربي.

جثمان النبيّ من بيته، بل غسّل ودفن في بيته، وذلك لخوفهم من المنافقين الذين كانوا كثُراً في مكّة والمدينة، بشهادة القرآن وتصريح عليّ، كانوا يريدون الرجوع عن الإسلام واقتلاع جذوره؛ ولهذا السبب أيضاً قال الصحابة: ينبغي تسلّم السلطة والخلافة، بأيّ شكل، لتنتظم الأمور، وقول الخليفة الثاني: «إنّ خلافة أبي بكر كانت فلتة وقى الله المسلمين شرّها» ناظرٌ إلى هذه الحال.

على كلّ حال، هذا مجرّد احتمال ينبغي أخذه بنظر الاعتبار، وهو احتمال كان احتمله السيّد شرف الدين أيضاً؛ حيث كانت الأوضاع تقتضي ذلك، وكان النبيّ نفسه يعلم أنّ هذا الأمر لن يتمّ بصورة طبيعيّة، لكنّه قاله لإتمام الحجّة.

وخلاصة القول: ينبغي علينا أن لا نُقلّل من قيمة الصحابة إلى هذه الدرجة، ومن المسلَّم أنّ الأكثرية ـ على أقلّ تقدير ـ لم يكونوا أعداءً لعليّ، ولهذا بايعته أكثريّة الصحابة بعد عثمان.

الحاجة إلى تحييد مسلّمات الطرفين عن الطعن

كذلك لا ينبغي ـ في سبيل التقريب ـ أن نطعن في أصول بعضنا البعض، فعندما يعتقد مذهبٌ من المذاهب بأصلٍ من الأصول، فلن تقوم وحدةٌ إذا طعنّا في ذلك الأصل، فمسألة عدالة الصحابة ـ مثلاً ـ هي في نظر أهل السنّة أصل، يأخذون رواياتهم وكلّ أحكامهم عن طريقهم، فإذا أخضعنا الصحابة للتساؤل والنقاش فلن يبقى لهم شيء، كذلك الحال في مسألة عصمة الأئمّة، وهي من الأصول عند الشيعة أيضاً، فإذا صرفنا النظر عنها فلن يبقى عند الشيعة شيء كذلك.

إنّ هذين الأصلين إذا لم يُمَسّا بشيء، سيمكننا الحصول على نوع من الوفاق بهذا الشكل، حيث ننظر إلى الروايات التي نُقلت عن الصحابة إلى أيّ حدّ هي مشتركة في اللفظ أو في المعنى مع الروايات المنقولة عن الأئمّة.

في رأيي يوجد وئام ووفاق بين هاتين المجموعتين في حدود ٨٠٪ أو ٨٥٪، وإذا وُجد اختلاف فهو مثل الاختلافات الموجودة في المنقول عن أئمّتنا.

أمّا القرآن، فهو مشترك بحمد الله، فلنجعلهما ـ أي القرآن والروايات المشتركة ـ

أساس العمل، ونترك المذاهب حرّةً في الباقي، مثل وجود رواية عندهم غير موجودة عندنا، أو رواية عندنا لم تكن موجودةً عندهم، حتّى يتمكّن كلّ فرد من العمل برواياته في هذا المجال، وهو عينه ما نقوله في مسألة تقليد المراجع المختلفين، فهذا السبيل أفضل من اتّهام جميع الصحابة، وهو ما لا يقبله منّا أحد.

إضافةً إلى ذلك، فإنّ نفي كلّ منهما أصول الآخر له تالٍ آخر فاسد أيضاً، فعندما يُنكر أهل السُنّة العصمة يعتبرهم الشيعة نواصب ومُبغضين لأهل البيت، لقد كان أحد أصدقائنا في قم يقول: السُنّة نواصبُ كلّهم، وهذا الكلام باطل جدّاً.

في الجانب الآخر، عندما تُخضَعُ مسألة عدالة الصحابة للتساؤل، فهؤلاء سيتّهمون الشيعة بالنفاق، يقولون: أنتم لا اعتقاد لكم بأصل الإسلام ولا بالنبيّ، غاية الأمر بما أنّكم لا تقدرون أن توجّهوا الإهانة للنبيّ عمدتم إلى الأغصان والأوراق لتقطعوها، فطعنتم في سمعة صحابته.

إنّهم في الواقع يظنّون بنا الظنونا، ويقولون: إنّ الشيعة صنعوا هذا الكلام ليحطّوا من شأن الإسلام وعظمته، قلت مرّةً لأحد الفضلاء: أتعلم أنّ أبا هريرة الذي جعلناه مورداً للطعن إلى هذا الحدّ، كم نقل من الروايات في فضائل أهل البيت؟ قال: كثير جدّاً، فقلت: حسناً، بالطعن فيه سوف نجعل كلّ تلك الروايات مورداً للتساؤل، فإذا كان رجلاً كذّاباً ومُختلقاً للأخبار، فلا يمكن ـ إذاً ـ الاعتماد على أيٍّ من أقواله، نحن لا نريد أن نحتال على أهل السنّة، فإذا كان الرجل كذّاباً إذاً هو كذلك في كلّ مجال.

الشيخية والتطرّف الشيعي، الحاجة إلى استيعاب الفئات المتشدّدة

◈ الشيخيّة إحدى الفرق الشيعيّة المتطرّفة، وقد اُعيدت لها الحياة مرّة أخرى في الكويت حالياً، ولها نشاطات في سوريا أيضاً، والمثير في الأمر أنّ العقائد التي وردت في أسئلة الشيخية، والتي أرسلتموها إلى المرحوم السيّد البروجردي هي ـ نوعاً ـ نفس العقائد الرائجة بيننا اليوم، ويُقال: إنّ السيّد البروجردي قد اتّخذ موقفاً ضدّهم، كما ذكر الشيخ الفلسفي في مذكّراته، لكن تلك المراسلات لم تُذكر بصورة مفصّلة في مكان، هل عندكم معلومات أوسع حول هذا الموضوع؟

◈ أنا أيضاً ليس لديَّ معلومات أكثر حول هذا الموضوع، وما أعرفه فقط هو أنّ الشيخ الفلسفي الذي ذهب إليهم في كرمان، وطرح عليهم أسئلةً طلب منهم الإجابة عنها بـ (نعم) أو (لا)، دون تفصيل، لكنّ قائدهم أبو القاسم خان أجاب مفصّلاً، وطبع ذلك فيما بعد بنفسه في كتاب تحت عنوان (الفلسفية)، وقد قرأتُ هذا الكتاب.

إنّ الشيخية تعتبر من غُلاة الشيعة ومتطرّفيهم، لكن يمكننا جذب هؤلاء بشيء من المداراة أيضاً، ينبغي علينا ـ وببُعد نظر ـ أن نغضّ الطرف عن بعض الإشكالات والانحرافات عندهم.

كتب المرحوم الحاج آغا رضا الهمداني ـ الواعظ الشهير في أوائل القرن الرابع عشر ـ كتاباً ردّاً على هؤلاء، أهداه إلى الميرزا الشيرازي، وأسماه (هدية النملة إلى رئيس الملّة)، وقد أورد فيه خلاصة آراء الشيخية.

مسيرة التقريب في القرن الأخير

◈ مَن هم الأشخاص الذين كان لهم قصبُ السبق في التقريب؟ وكيف تُقيّمون مكانة السيد عبد الحسين شرف الدين والإمام موسى الصدر في هذا المجال؟

◈ بدأت مسألة التقريب في القاهرة، وكان الشيخ محمد تقي القمّي ـ بما يحمل من أفكار ورغبة أخذها عن والده ـ صاحب قصب السبق في هذا المجال، لقد كان أبوه رجل دين مستنير، والظاهر أنّه لم يجد مكانته في قم، فانتقل ـ مع بعض المستنيرين فكرياً ـ إلى طهران.

ينقل الشيخ محمد تقي القمّي عن والده الشيخ أحمد القمّي قوله: لا تنقلوني بعد موتي إلى كربلاء، أو أيّ مكان آخر للدفن، بل ادفنوني في أقرب مقبرة، وفعلاً دُفن في مقبرة (إمام زاده عبدالله)، وهي الآن مقبرة عائلية، حيث دُفن أيضاً العلامة القمّي، لقد عاش الشيخ محمد تقي القمّي فترةً في لبنان، وهناك تعلّم اللغة العربية بشكل كامل، ثمّ انتقل إلى القاهرة، وهناك تزوّج من امرأة مصرية، وكوّن علاقات مع علماء أهل السنّة، لم يكن فيها أيّ أثر لمسألة إيران أو الشاه.

وعندما شاع هذا الفكر التقريبي استحسنه آية الله البروجردي، واطّلع عليه وتابعه،

وقام القمّي ـ أيضاً ـ بالتعريف بالسيّد البروجردي في مصر بشكل جيّد، فكان علماء مصر يحبّونه أيضاً، وعندما مرض السيد البروجردي أبرق له الشيخ عبدالمجيد سليم، فأرسل السيّد جواباً له أيضاً.

إنّ السيّد البروجردي لم يكن أحد أصحاب دار التقريب ومؤسِّسيها، لكنه ساعدهم في ذلك.

وفي إيران، كان المرحوم السيّد جمال ميردامادي يُتابع أعمال الشيخ القمّي، يقول: التقيتُ في أحد الأيام بالحاج عباس قلي بازركان في السوق، وكان وكيلاً عن السيد البروجردي، وهو والد المرحوم المهندس بازركان، فقلت له: إن الشيخ القمّي يقوم بخدمة الإسلام في مصر، وهو بحاجة إلى دعم ماليّ، فلو قدّمت له المساعدة؟ فقال: أنا أستفسر من السيّد البروجردي، وسأساعده إن أعطاني إذناً شرعياً، فالتقاني في يوم من الأيّام فقال لي: طلبتُ الإذن من السيّد، فقال: ساعده واطلب له المساعدة من الآخرين أيضاً، لكن لا تذكر اسمي.

ولّما توفي السيّد البروجردي، انقطعت تلك المساعدات، وقيل: إنّ مجلّة رسالة الإسلام توقّفت عن الصدور إثر ذلك، وفي مجلّة رسالة الإسلام التي كانت تصدرها دار التقريب، كان من الشيعة المرحوم الشيخ كاشف الغطاء ـ أكثر من الجميع ـ يكتب فيها مقالات، ويدافع فيها عن الآراء الشيعيّة، كما يدافع عن التقريب، فكتب في إحدى مقالاته: يجب عدم الخلط بين الأصول والفروع، فأكثر المسائل اجتهادية، وليست لوازمُها موارد للالتزام كذلك.

أمّا السيّد شرف الدين، فكتب مقالةً واحدة فقط في هذه المجلة، وكان يُدافع عن بُعد عن هذا العمل، لكنّه لم يكن يملك سعة الأفق التي كانت عند الشيخ كاشف الغطاء، وكان الشيخ كاشف الغطاء من أتباع الوحدة حقيقةً، حيث لم يكن هدفه تشييع الآخرين، على خلاف السيّد شرف الدين.

وقد أبرق من قم اثنان من الشخصيات، كان أحدهما آية الله السيّد صدر الدين، الذي كتب يقول: لا أجدُ من الألفاظ ما يُعبّر عن فرحتي، وكان الآخر آية الله السيّد

محمد تقي الخوانساري.

ومن إصفهان أيضاً أبرق الحاج الشيخ إسماعيل، وهو ـ ظاهراً ـ كبير عائلة (مسجد جامعي).

لكنّ الشخص الذي كان يعمل مع هؤلاء باستمرار كان الشيخ محمد جواد مغنية، فكانت له مقالات في أكثر الأعداد.

الإمام موسى الصدر والتقريب المستنير

أما السيّد موسى الصدر، فقد رأيته ـ للمرّة الأولى ـ في محاضرة للشيخ محمّد تقي القمّي، وكان ذلك في السنة الأولى من مجيئي إلى قم، أي سنة ١٣٢٨هـ. ش(١٩٤٩م)، وقد قيل وقتها: إنّ الشيخ محمد تقي القمي يريد إلقاء محاضرة في المدرسة الفيضية، وهناك حضر حدود مائتي شخص، وكان السيّد موسى الصدر الذي كان معروفاً آنذاك بـ(آغا موسى) واقفاً خلفي، ولم تكن لحيته قد ظهرت بعدُ، وأتذكّر عندما طرحت هناك مسألة التقريب كان فرحاً جداً، وقد أظهر فرحه وسروره.

وقد أبدى السيد موسى الصدر بعدها نشاطاً في مجلة (مكتب إسلام)، واستمرّ في لبنان على ذلك الفكر المستنير يتابع هذا الملفّ، ولم تكن دار التقريب حديث الساعة آنذاك، فكان يشترك في المجامع المصرية بوصفه إمام الشيعة، وكانوا يحسبون له حساباً، وأتذكّر عندما ذهبنا ذات يوم عند الدكتور محمّد القحّام رئيس الأزهر، تحدّث عن السيد موسى الصدر؛ فقال: (لقد زاده الله بسطةً في العلم والجسم)، لقد كان السيّد الصدر إنساناً خلوقاً وبصيراً.

سمعت أنّ أنور السادات أرسله ليتحدّث في الجيش المصري عند قناة السويس، عندما كان الجيش في حالة استعداد للحرب مع الإسرائيليّين، فكان سماحته مؤثّراً في كلّ مكان بتلك الطلعة البهيّة الجذابة، وبذلك البيان، وبتلك القدرة التي كان يملكها على الربط.

ينقل أحد الشخصيات اللبنانية أنّ سماحته كان يريد السفر إلى مصر، وكان هناك صحفي مسيحي يبحث عن واسطة للذهاب إليها، فاصطحبه السيد الصدر معه، وكان

هذا الصحفي صديقاً لحسنين هيكل، فأصبح هذا الصحفي واسطةً لتعرّف السيد الصدر على عبدالناصر، وصار عبد الناصر بعدها مُنشدّاً إليه.

لقد كان الإمام الصدر من أنصار فكرة التقريب، لكنّه لم يكن أحد كتّاب رسالة الإسلام، أو أحد أعضاء دار التقريب، وكان كلا الأخوين: رضا الصدر والإمام موسى الصدر، يدافعان عن دار التقريب.

وهناك نقطة ينبغي أن لا تغيب عن أذهاننا، وهي أنّ الإمام موسى الصدر، ولكي ينظّم أمور الشيعة، كان أكثر اندماجاً مع المسيحيّين منه مع أهل السنّة؛ فمثلاً كان راديو لبنان يبثّ أذان الشيعة، بناءً على طلبه، ومن الطبيعي أن يحدث هذا الأمر انزعاجاً عامّاً في الأوساط السنّية، فيما كان يُفرح المسيحيّين الذين كانوا يريدون إضعاف السنّة.

وعندما أصبح شارل الحلو رئيسَ الجمهورية اللبنانية؛ أعطى إذناً للسيّد الصدر بتأسيس هذا المجلس، وكان السنّة ـ على ما يبدو ـ معارضين لذلك، لكنّه أسّس المجلس الشيعي في ظلّ رئاسة شارل الحلو، وكانت أيضاً ثلّة من الشيعة غير متفائلة بذلك، وقد كان من المعارضين لتأسيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى السيّد محمد حسين فضل الله وعائلته، وقد كان لدى بعضهم نوعٌ من سوء الظنّ السياسي بالسيد موسى الصدر، حيث كانوا يحتملون أن يكون مُرسلاً من قبل إيران، ومن الواضح أنّ هذا النوع من المواقف السلبية إزاء المصلحين موجود، لكنّه لا حقيقة له في واقع الأمر.

وعلى أيّ حال، لقد كان الإمام موسى الصدر رجلاً إيجابياً، طبعاً لا علم لي ما هو موقفه ـ فيما لو كان موجوداً ـ تجاه الثورة في إيران؛ لأنّه كان على علاقة جيّدة مع جميع الرؤساء العرب، وكان يستلم المساعدات منهم، وكان في بعض الأحيان يتكلّم لصالحهم؛ لكنّ أعتقد أنّ الرجل ـ بما كان يتمتع به من مجدٍ وعظمة، وما ورثه من أخلاق حميدة، وكونه رجلاً منصفاً جداً ومتسامحاً ـ كان سيقف إلى جانب الإمام الخميني في حركته، لقد كان ـ على كلّ حال ـ رجلاً مُصلحاً ولم يكن ثورياً.

تجربتي مع التقريب

◈ كيف اتجهتم نحو المشروع التقريبي؟

◈ لمّا كانت مجلة رسالة الإسلام متواصلة في صدورها، أرسلوا نسخةً منها إلى والدي، وكان والدي واعظاً طاعناً في السنّ معروفاً في إيران والعراق، وكما يقال اليوم: كان مثقفاً مستنيراً إلى حدٍّ ما، فقال لي: اقرأ هذه المجلّة، ولمّا قرأتها انجذبت إليها، وصرت بعد ذلك أتابع أعدادها اللاحقة، وكنت أشتريها عندما لا تُرسل إليّ، وما أظنّ أنّ عدداً واحداً منها فاتني ولم أقرأه، وفي المرحلة اللاحقة كان لآية الله البروجردي أثرٌ عميق ـ من هذه الجهة ـ في نفسي، وفي الأساس كان البروجردي ـ مقارنةً بغيره من علماء القرون الأخيرة ـ رجلاً استثنائياً، وحسب تعبير الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: بقيت في نفس السيّد البروجردي كلمات لم يتمكّن من إظهارها، وتلامذته أيضاً لا يُظهرون ـ غالباً ـ كل ما ذكره لهم.

بدأتُ بعد ذلك بكتابة بحث حول الفتوحات الإسلامية في مجلّة (مكتب إسلام)؛ وذلك بهدف التقريب، وكنت أودُّ أن أعطي زخماً لهذه الروح السياسية التي وُجدت في صدر الإسلام.

لم يكن بعض السادة مستعدّاً للاعتراف بأنّ عملاً قد تحقّق للإسلام في زمان الخلفاء، فكانوا يُخضعون كلّ تصرّفاتهم للتساؤل، والحال أنّ الإسلام لو لم يحصل له هذا الانتشار الذي تحقق خلال الـ ٢٥ عاماً ـ وهي فترة الخلفاء الثلاثة ـ لما تحقّق له هذا الانتشار بعد ذلك، فلو بقيت سلطنة إيران وامبراطورية الروم بتلك القوة، لما تركوا المسلمين يحقّقون هذا القدر من النفوذ.

نعم، لقد كان تعامل بني أميّة مع المسلمين ومع الأمم الأخرى تعاملاً سيّئاً، كما كانوا يقوّون العنصر العربي، فيما كان الأئمة يتعاملون مع الأمم الأخرى ـ خصوصاً الإيرانيّين ـ معاملةً حسنة جداً.

لا يمكننا أن نقول ـ بأي شكل من الأشكال ـ : إنّ الذين نشروا الإسلام لم يكن لهم دين، بل قاتلوا ـ فقط ـ لأجل الثروة وما شابه ذلك، ينبغي التفريق بين المجاهدين والحاكمين، فإنّ بعض الحكّام قاموا بأعمال لا يمكن الدفاع عنها، وإن كنّا متطرّفين في نظرتنا إلى بعض هؤلاء أيضاً.

مثلاً: تلك الإمكانات التي بذلها الخليفة الثاني لنشر الإسلام، والتي لم تكن متوفرةً عند شخص آخر غيره، جعلته يقضي على المناوئين في الداخل، ولهذا لمّا وصل الدور إلى الخليفة الثالث ارتفع صوت الجميع وثارت ثائرتهم ضدّه، لأنّه لم يكن يملك الأهليّة ولا تلك الظروف التي كانت عند الخليفة الثاني.

إحياء دار التقريب ثانية، ومشكلة عدم تجاوب العلماء

◈ لماذا لا تُحيون دار التقريب ثانيةً؟

◈ دار التقريب كانت خاصة بأولئك، وقد ذهب ذلك الزمان، مات المؤسّسون لها، وكان رأي الشيخ محمّد تقي القمّي أن يبقى هذا العنوان لهم، ونختار نحن عنواناً آخر.

على كلّ حال، تابعنا فكرة دار التقريب. وأوّل عمل قمنا به أن طبعنا سلسلة (رسالة الإسلام) ثانيةً، ثمّ طبعنا ـ بعد ذلك ـ مجمع البيان بمقدّمة للشيخ شلتوت، وأخيراً قرّر المصريّون إحياء دار التقريب وإصدار مجلّة رسالة الإسلام أيضاً.

ومشكلتنا أن العلماء الكبار لا يتعاونون معنا في هذا المجال، وعندما أردنا إصدار مجلّة رسالة التقريب، قال سماحة السيّد القائد الخامنئي: اسعوا أن تكون هذه المجلة أفضل من رسالة الإسلام، فقلت: من أين لنا كُتّاب كالشيخ كاشف الغطاء؟ فقال سماحته: يحصل.

لكنّ عملاً لم يحصل، أي أن من له مكانة علمية لا يكتب شيئاً، بل ومن غير المعلوم أن يكون موافقاً على عملنا؛ فليس عندنا أشخاص كالشيخ كاشف الغطاء، بل ولا حتّى أمثال الشيخ مغنية، ومع كل هذا، فإنّ المؤتمر الذي أقمناه لتكريم آية الله البروجردي والشيخ محمود شلتوت كان له أثرٌ كبير، كما كان له صدى واسع في مصر أيضاً، والمصريّون في إيران وفي حوزة قم قدّروا هذا العمل تقديراً كبيراً، وكذلك في مصر.

كان شيخ الأزهر قد ألقى بثقله في هذا المؤتمر، فقد أرسل ثمانية عشر شخصاً من معاونيه، من بينهم مفتي الديار المصرية ورؤساء الجامعات في الأزهر، والظاهر أنّه أراد الحضور شخصياً للمؤتمر، لكن عدم وجود علاقات سياسية بين إيران ومصر منعه ـ على ما يبدو ـ من هذا السفر بوصفه شخصيةً رسميّة.

الانسجام الإسلامي والوحدة القومية
دراسة لمناخات التحقّق

الشيط جعفر السبحاني[1]
ترجمة: حيدر حب الله

مقدّمة

الحديث عن الاتحاد والوحدة لا يحتاج إلى برهنة ولا استدلال، فأيّ إنسان ـ ولو كان يملك معلومات محدودة حول القضايا الاجتماعية ـ يعرف أن تلاحم أمّةٍ ما وتضامنها أساسٌ للكثير من الفوائد والخيرات العظيمة عليها، فيما الاختلاف والانشطار لا يبعثان سوى على الإخفاقات المتزايدة. إن ضرورة وحدة الأمّة ـ أيّ أمّة ـ من القضايا التي قياساتها معها حسب الاصطلاح المنطقي، أي أنّها ادّعاءٌ يحمل دليله معه، ومن ثم لا يحتاج إلى برهان أو دليل.

المقطع الأول من مقطعي العنوان أعلاه عبارة عن «الاتحاد القومي»، ومن الواضح أنّ الوحدة القومية والوطنية تختلف عن النزعة القومية، فالقومية مرفوضة في الإسلام،

---

١. مرجع تقليد وأستاذ بارز في الحوزة العلمية بمدينة قم الإيرانية، من أشهر الباحثين المعاصرين في علم الكلام.

وقد ذمّ القرآن بشكل واضح هذه النزعة، فقد جاء في موضع منه: ﴿**يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وأُنْثى وَجَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَقَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاكُمْ**﴾ (الحجرات: ١٣).

وتحمل النزعة القومية معها معطيات مرفوضة وسلبية، إنها تعني أفضلية قومٍ على آخرين؛ للغتهم أو دمهم أو أرضهم أو قوميّتهم، إنّهم يفتخرون بذلك، ويمارسون الإذلال والتحقير بحقّ الملل والشعوب الأخرى. إنّ هذا اللون من التفكير والنزوع مذموم من جانب العقل كما من جانب الشريعة الإسلامية المقدّسة، فهو يمثل نوعاً من التفكير اليهودي الذي يرى في بني إسرائيل أمّةً مختارة؛ ولهذا فهم ينسبون إلى الله أشياء لطالما ردّها القرآن، فقد قالوا ـ على سبيل المثال ـ: ﴿**وَقالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلاَّ مَنْ كانَ هُوداً أَوْ نَصارى**﴾ (**البقرة: ١١١**)، و ﴿**وَقالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصارى عَلى شَيْءٍ**﴾ (البقرة: ١١٣)، و ﴿**قُلْ إِنْ كانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ**﴾ (البقرة: ٩٤).

إنّ هذه القومية نوعٌ من عبادة العِرق، ومع الأسف فقد تفشت هذه النزعة في العالم في القرنين الأخيرين وأفضت إلى نزاعات واضطرابات وحروب عدّة، فيما منطق الإسلام لا يرى في القومية والعِرقية أيّ قيمة ولا يعيرها أيّ اهتمام. والنتيجة أن النزعة القومية مرفوضة قرآنياً وعقلياً؛ لما تحمله من مضمون سلبي.

أما الاتحاد القومي والوطني، فهو مفهوم إيجابي لا يحمل في طيّاته أيّ تداعيات سلبية، إنّه يعني أن الأمّة التي تعيش على أرضٍ واحدة وتشرب من مياه واحدة، تستفيد منها سنين وسنين، لهذه الأرض حقٌّ عليها، وهذا الحق يتمثل في أن يتّحد البشر الساكنون على سطحها ويضعوا يدهم بيد بعضهم بعضاً، يرفعون بذلك نواقص حياتهم، ويتغلّبون بذلك على المشاكل والأزمات، دون أن يمارسوا تحقيراً للملل الأخرى أو يقوموا بأذيتها والإضرار بها، إن الاتحاد القومي والوطني ـ بهذا المعنى الآنف الذكر ـ فكرٌ فطري؛ فكل إنسان تربطه بوطنه علاقة عاطفية.

عندما هاجر النبيﷺ من مكة، وقعت هذه المدينة في ذاكرته وهو في وسط الطريق عند «الجحفة»، فلم يتمكّن من إخفاء مشاعره وحبّه لمسقط رأسه، فامتلأت عيناه

بالدموع، وهنا نزل قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرادُّكَ إِلى مَعادٍ**﴾ (القصص: ٨٥)، وكذلك عندما فتح النبيﷺ مكّة بعد عشر سنوات من البُعد عنها ومفارقتها، وطهّر بيت التوحيد من لوث عبادة الأصنام، نزل لدى دخوله إليها نقطةً مرتفعة فيها تسمّى «أذاخر»، وعندما وقعت عيناه على الكعبة يقول لنا التاريخ: اجتاحت قلبَه عاصفةٌ من الهمّ والحزن، وقال: «إني أحبك ولولا أنّي هجّرت لما تركتك».

ويتبين من هذا أنّ بين الاتحاد القومي والنزعة القومية مسافةً كبيرة، بل لا يمكن ـ من الأساس ـ مقارنتهما مع بعضهما بعضاً.

المدح القرآني للاتحاد والذم للانشطار والتشظي

كلّما وصل القرآن الكريم إلى الحديث عن الوحدة والاتحاد أردفه بمدحهما، وكلّما مرّ بالحديث عن الاختلاف والانقسام ذمّهما، يقول في الاتحاد: ﴿**وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا**﴾ (آل عمران: ١٠٣)، ولتحقيق هذا الاتحاد اعتبر القرآن المؤمنين إخوةً لبعضهم، فقال: ﴿**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ**﴾ (الحجرات: ١٠)، وفي الحقيقة فإنّ أقرب علاقة بين شخصين من مستوى واحد هي علاقة الأخوّة، لهذا اعتبر المؤمنون إخوة، فعلاقة الأبوّة والبنوة رغم كونها أقوى من علاقة الأخوة إلا أنّ طرفي هذه العلاقة ليسا بمستوى واحد، لهذا لم يوظف القرآن هذه العلاقة، وإنّما استعاض عنها بعلاقة الأخوة.

أما لدى حديثه عن الفرقة والانقسام، فنجده يقول: ﴿**قُلْ هُوَ الْقادِرُ عَلى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذاباً مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعاً وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ انْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآياتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ**﴾ (الأنعام: ٦٥)، فقد عرضت هذه الآية المباركة ثلاثة أنواع من العذاب في عرض بعضها:

١ ـ العذاب من الفوق، مثل حجارة السماء أو الصاعقة التي تحرق مدينةً.

٢ ـ العذاب من الأسفل، كالزلزلة المدمرة والبراكين.

٣ ـ عذاب الأمّة الواحدة التي تتحوّل إلى فرق مختلفة تعزف كل واحدةٍ منها على

منوالها، وهذا العذاب أسوأ من العذابين السابقين، بشهادة أنه بعد ذكر العذاب الثالث المشؤوم يذكر نتيجته ألا وهي تعذيب كل واحدٍ بالآخر.

وأنهي هذا القسم من الحديث بتحليل آية الاعتصام، وأن القرآن دعا إلى الوحدة والتمسّك بالحبل الواحد؛ فبدلاً من أن يقول: تمسّكوا بالقرآن والإسلام، نراه يقول: تمسّكوا بحبل الله، وكأن الهدف من ذكر (الحبل) الإشارة إلى أن الإنسان عندما يكون في قعر البئر فإن سبيل نجاته أن يُلقى إليه حبلٌ إلى داخل البئر ليتمسك به ويصعد عليه، وإلا فإنّ موته في الداخل يغدو محتماً، إن الأمة المضطربة التي يعزف كل واحدٍ فيها على منواله تشبه ذاك الذي سقط في البئر، ذلك أن موتها قطعي ونهايتها محتومة، فما أروع أن نوحّد هذه الإيقاعات ونمسك خير إمساك بحبل الوحدة كي نحظى بالنجاة وننعم بالخلاص.

الانسجام والتضامن الإسلامي

تعني كلمة الانسجام النظم والانضباط، وهو أحد المحسّنات البديعية في البلاغة؛ فذاك الكلام الذي تتسم مفرداته بالجمالية وتخلو من التعقيد يطلق عليه اسم: الكلام المنسجم، والانسجام الإسلامي يختلف عن وحدة المذاهب، وهو معادل ـ بمعنى من المعاني ـ للتقريب بين المذاهب، فوحدة المذاهب أمرٌ غير ممكن التحقق؛ ذلك أن الاختلافات التي مضى عليها أربعة عشر قرناً لا يمكن بأسبوع واحد أو شهر واحد أو سنوات عدة أن تزول أو تتلاشى، إلا أنه في الوقت عينه الذي تختلف فيه المذاهب يمكنها استخراج مجموعة من المشتركات الكثيرة فيما بينها لتنطلق منها في تعاون ضروري وتحصل من خلال ذلك على نتائج مبهرة، دون أن تمتنع في الوقت عينه عن تداول القضايا الخلافية في المحافل العلمية ـ لا في مقبرة البقيع[1] ـ عبر حوارات مثمرة

١. إشارة إلى دعايات الوهابيين في مقبرة البقيع، وترويجهم ضدّ العقائد الشيعية التي هي ـ بأحد المعاني ـ إسلامية.

لتحلّ العالق منها أو تجعل الأفكار متقاربة.

الانسجام الإسلامي في ظلال المذاكرة والحوار

من المناسب أن أنقل هنا قصّةً تتصل بموضوعنا، فقبل سبعة وعشرين عاماً انطلق مجلس الخبراء في إيران، والتقى نيّفٌ وسبعون شخصاً هنا، وقد كنت آنذاك في لجنة (الأحوال الشخصية)، التي تشكّل الفصل الأول من الدستور. وقد كان في لجنتنا مولوي عبدالعزيز، فسألني: هل تقولون ـ أنتم الشيعة ـ بالبداء؟ فأجبت: نعم، قال: والبداء ـ بمعنى الظهور بعد الخفاء ـ لا يمكن نسبته إلى الله؛ فلا يقال: بدا لله**!!**

فأجبت: البداء كلمة تستخدم في موردين: ١ ـ البداء في الثبوت. ٢ ـ البداء في مقام الإثبات.

أما الذي في مقام الثبوت، فيعني أن كل إنسان يمكن أن يعتقد بأن أعماله الصالحة والطالحة يمكنه عبرها تغيير مصيره، وأن لا يظنّ بأن ليس له سوى مصير واحد، وإنّما يرى أن له مصائر عدّة؛ كي يعرف كيف يحوّل مصيره عبر العمل، فمثلاً هناك عمر محدود للإنسان في لوح المحو والإثبات، إلا أن هذا المصير غير حتمي، إذ بإمكانه تغييره عبر ممارسة صلة الأرحام، فيتمكّن من زيادة عمره أو الإنقاص منه بالأعمال التي يقوم بها. وقد يُذكر في مصير الإنسان بلاء أو مرض إلا أنه لا يكون حتمياً، لذا يمكنه أن يرفع هذا البلاء بالصدقة.

وهناك عدّة آيات وروايات تدلّ على هذا النوع من البداء ذي البُعد الثبوتي، كما أن آية: ﴿**يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ**﴾ (الرعد: ٣٩)، ناظرة إلى هذا الأمر، وقد أورد جلال الدين السيوطي في تفسير «الدر المنثور» عدداً من الروايات في هذا المضمون.

أكثر أثر للاعتقاد بالبداء متصل بعالم الثبوت، في مقابل اليهود الذين يعتقدون بعدم إمكان تغيير المصير البشري حتى بالنسبة لله تعالى، وهذا ما تشير إليه آية: ﴿**وَقالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ**﴾ (المائدة: ٦٤).

أما البداء في مقام الإثبات، فيحمل معنى آخر، وهو أن يُخبر نبيٌّ أو ولي من أولياء الله بخبرٍ ما، غير أنه لا يتحقق، وهنا لابدّ أن نعرف أن هذا المخبر الإلهي لم يكن كاذباً في خبره، فقد كان مطلعاً على المقتضيات التي تدفع إلى تحقق الظاهرة أو الحدث، دون أن يكون مطلعاً على المانع اللابث في البَيْن، وفي هذا المورد يقال: بدا لله، تماماً كما في قصة قوم يونس، حيث أخبر بنزول العذاب، وبدت آثاره، وعبر ذلك ثبت قول هذا النبي، غير أن قوم يونس سلكوا سبيل التوبة بإرشاد من أحد العبّاد الزاهدين، وتمكّنوا بذلك من إبعاد شبح العذاب الإلهي عنهم، وهذا ما تنظر إليه الآية المباركة: ﴿**فَلَوْلا كانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَها إيمانُها إِلاَّ قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنا عَنْهُمْ عَذابَ الْخِزْيِ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَمَتَّعْناهُمْ إِلى حِينٍ**﴾ (يونس: ٩٨).

وللبداء في مقام الإثبات موارد معدودة، أحدها ما جرى لقوم يونس، أما أنه لماذا يقولون: بدا لله، فيما كان سبحانه وتعالى مطلعاً على تمام زوايا الحدث وأطرافه، أي أنه كان يعلم بتكذيب قوم يونس وبلعنة يونس عليهم وتهديد مظاهر العذاب لحياتهم وعمرانهم... إلا أنهم حيث سلكوا سبيل التوبة، نزلت الرحمة الإلهية عليهم، وفي هذه الحالة لماذا يقال: بدا لله؟ فيما المفترض أن نقول: أبدى الله ما أخفاه، فالجواب: هو أنّ البشر يتحدثون عمّا يرونه، فحيث كان هذا الواقع بنظرهم ظهوراً بعد الخفاء، فإن الاستنتاج الأولي لهم يصوغونه في جملة: بدا لله، وإلا لابدّ من القول ـ انطلاقاً من العقائد والأصول المسلّمة ـ: بدا من الله.

إنّ هذا النوع من الاستعمالات كثيرٌ في القرآن الكريم، ونذكر هنا مورداً واحداً؛ حيث يتحدّث القرآن عن المنافقين، فيقول: ﴿**وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْماكِرِينَ**﴾ (الأنفال: ٣٠)؛ فمن المسلّم أن عمل المشركين كان حيلةً، فيما لا يكون عمل الله حيلة والعياذ بالله، وإنّما يبطل سبحانه حيلهم، لكن حيث جرى التعبير عن عملهم بالمكر، بيّن فعل الله باستخدام الكلمة نفسها، كي يكون هناك نوع من التناغم والتناسق في الحوار والمجادلة، وهذا ما يسمّى في الإصلاح البلاغي بالمشاكلة التي تعطي الكلام جماله ورونقه.

ومن هذا المنطلق، عندما تحدّث رسول الله صلى الله عليه وآله عن الثلاثة من بني إسرائيل الذين

كانوا يتعذبون: واحد بالقرع، وآخر بـالعمى، وثالث بـالبرص، وأن الله رفع عن كل واحد منهم بلاءه فأعطى الأوّل شعراً جميلاً، والثاني عيوناً ناظرة مبصرة والثالث جلداً نابضاً نضراً، وعندما لم يشكر بعضهم هذه النعمة الإلهية أخذها الله منه؛ لأنّه لم يكن ليقوم بواجباته ومسؤولياته مقابل هذه النعم الربانية، في هذه القصّة نجد رسول اللهﷺ يعبّر: «بدا لله في الأقرع والأبرص ...»[١]، والعلّة في هذا التعبير هو ما قلناه قبل قليل.

... عندما سمع عبدالعزيز هذا البيان كلّه قال: آتني بكتاب من قدماء الإمامية يفسّر البداء بهذا الشكل الذي ذكرته الآن، وفي تلك الأيام، أتيته بكتاب «أوائل المقالات» مع «تصحيح الاعتقاد» للشيخ المفيد، وذلك عاريةً من مكتبة مسجد (جهل ستون/ الأربعون عموداً) وقدّمته له، وبعد ستة أيام أرجع الكتاب لي، وقال: إنّ البداء بهذا المعنى الذي يقوله (المفيد) متفق عليه بين علماء أهل السنّة كافة.

أستنتج من هذا كلّه،أن الحوارات الحميمة الصادقة التي تحكمها الصداقة يمكنها أن تقلّص المسافات وترفع الكثير من السُتُر التي تحجب رؤية الحقيقة.

تعاون علماء الفريقين في العصور السابقة

إنّ هذا البُعد والقطيعة الموجودين اليوم بين علماء الشيعة والسنّة كانا أقلّ حجماً في الماضي، وقد ضاعفت العناصر الخارجة عن المحيط العلمي منها، وأوسعت من الانشطار والتشظي، ونمرّ هنا على تاريخ هذا التعاون بين علماء الفريقين:

أ ـ عصر الصادقين والانسجام الإسلامي

يعدّ عصر الإمامين: الباقر والصادقعليهما السلام عصر التصادم بين الدولتين: الأموية والعباسية، حيث كان رجال السياسة مشغولين ببعضهم، فكان المناخ مفتوحاً أمام التعاون المعرفي، وقد استفاد منهماعليهما السلام شخصياتٌ عظيمة من فقهاء ذلك العصر، نذكر

---

١. صحيح البخاري ٤: ٢٠٨، كتاب الأنبياء، باب ٥١.

بعضاً منها:

١ ـ أبو حنيفة (١٥٠هـ) إمام الحنفية؛ فقد كان ملازماً للإمام الصادقعليه السلام لعامين كاملين في المدينة المنوّرة، وهو بنفسه يتحدّث عن تأثير هذين العامين عليه، حيث يقول: «لولا السنتان لهلك النعمان»[١].

٢ ـ مالك بن أنس (١٧٩هـ) فقيه المالكية، حيث يقول عن الإمام الباقر ما مضمونه: لقد رأيت جعفر بن محمد، وكانت الابتسامة على شفتيه، كان عندما يذكر اسم رسول الله يتغيّر لونه ويصفرّ، ولم ينقل حديثاً عن رسول اللهصلى الله عليه وآله إلاّ وكان على وضوء، لقد كنت لمدة أكرر الذهاب عنده والتردّد عليه، فلم أره إلاّ على إحدى ثلاث حالات: إما يصلي، أو يصوم، أو يقرأ القرآن، فقد كان من العلماء والعابدين المشفقين من الله تعالى[٢].

٣ ـ سفيان الثوري (١٦١هـ) صاحب مذهب فقهي يُنسب إليه، وقد استمرّ مذهبه قائماً حتى القرن الرابع الهجري، وقد نقل الكثير من الروايات عن الإمام الصادقعليه السلام.

٤ ـ سفيان بن عيينة (١٩٨هـ) أحد رؤساء المذاهب التي انقرض أنصارها، وكان ينقل روايات عن الإمام الصادقعليه السلام.

كانت هذه نماذج استعرضناها هنا[٣].

ولم تكن هذه العلاقة لتربط الفقهاء المعاصرين بالإمام الصادق والباقرعليهما السلام وتجعلهم يحملون رواياتهما وأحاديثهما، وإنّما امتدّت لتشمل الفقهاء الكبار في علاقتهم بتلامذة هذين الإمامين، حيث كانت بين الطرفين علاقات علمية وفكرية، فابن أبي ليلى قصد محمد بن مسلم كي يطلع منه على فتاوى وآراء الإمام الصادقعليه السلام، ليتمكّن عبر ذلك من حلّ مشكلاته الفقهية[٤].

---

١. تحفة الإثنا عشرية: ٨.

٢. ابن شمسية، التوسل والوسيلة: ٥٢.

٣. لمزيد من الاطلاع أنظر كتاب: الإمام الصادق والمذاهب الأربعة ١: ٧١ ـ ٧٣.

٤. وسائل الشيعة، ج١٢، أبواب أحكام العيوب، باب ١، ج١.

وفي سفره من المدينة إلى مرو، كان على مسير نيسابور آلاف المحدّثين ينتظرون الإمام الثامن‹ع› وفي أيديهم القلم والكاغد، وهناك بالذات سمعوا حديث السلسلة الذهبية حيث ألقاه الإمام الرضا‹ع› عليهم. ويشير الإمام الفخر الرازي في تفسيره لسورة الكوثر إلى نسل السيدة الزهراء، ويقول: في أيّ أسرة نجد علماء كبار مثل الباقر والصادق والكاظم والرضا؟! وفي المجلّد الأوّل من تفسيره، ولدى بحثه عن جزئية البسملة من كل سورة ولزوم الجهر بها، ينقل الفخر الرازي رأي الإمام علي بن أبي طالب‹ع› ويقول: «كل من اقتدى في دينه بعلي بن أبي طالب فقد اهتدى»، ودليله على ذلك قول رسول الله‹ص›: «اللهم أدر الحق معه حيثما دار»[1].

أكتفي هنا بهذا المقدار للتدليل على التعاون المعرفي الذي كان قائماً بين المذاهب في عصر الأئمة الأربعة، وأسعى ـ لاحقاً ـ لبيان هذا التعاون بين علماء الفريقين في عصر الغيبة، منذ عام ٢٦٠هـ فيما بعد.

ب. التعاون العلمي بين السنّة والشيعة، مرور تاريخي هام

١ـ الكليني في طرابلس

محمد بن يعقوب الكليني (٢٥٥ ـ ٣٢٩هـ)، أحد المحدّثين الشيعة البارزين، وقد كتب «الكافي» في حوالي عشرين سنة، وأخذ عنه القميّون الحديث، ثم عزم السفر إلى بغداد، وليعرض هناك كتابه على المحدثين.

في تلك الأيام، كانت بغداد والكوفة مركز التشيّع، ومع ذلك لم يكتف الكليني بما فعل، بل واصل سيره نحو دمشق وبعلبك، وهناك في بعلبك بالذات نقل الحديث عن أستاذين هما: أبو الحسن محمد بن علي السمرقندي، ومحمد بن أحمد الخفاف النيسابوري. يكتب ابن عساكر في تاريخه أن مشايخه ضبطوا الحديث عن الكليني، ويعمد من ثم إلى نقل حديث عنه بسنده إلى أمير المؤمنين‹ع›: «إعجاب المرء بنفسه

---

١. الفخر الرازي، التفسير الكبير ١: ٢٠٤.

دليل على ضعف عقله»[١]. لقد كان الجوّ في بعلبك منفتحاً إلى حدّ أن محدّثي الفريقين كانوا يتبادلون الحديث فيما بينهم، وقد أخذوا الحديث من هذا الشيخ الجليل، دون أن يروا أن تشيّعه مانع من أخذ الحديث عنه.

٢ ـ الشيخ الصدوق في بلاد ما وراء النهر، يأخذ ويؤخذ عنه

يمّم الشيخ محمد بن علي بن بابويه (٣٠٦ ـ ٣٨١هـ) المعروف بالشيخ الصدوق، شطره ـ لأخذ الحديث ـ ناحية المشرق الإسلامي، وأقام لسنوات عدّة في بلخ وبخارى، ونقل الحديث عن ٢٦٠ شيخاً من شيوخ الحديث، وقد كان بعضهم من محدّثي أهل السنّة، مثل أبي نصر أحمد بن الحسين الضبّي المرواني[٢]، كما نقل عددٌ من محدّثي أهل السنّة عنه الأحاديث، وقد كان بعض مشايخ الخطيب البغدادي، مثل محمد بن طلحة النعّالي من تلامذة الشيخ الصدوق، ليس هذا الرجل فحسب، بل هناك آخرون من أهل السنّة أخذوا الحديث عنه[٣].

٣ ـ الشيخ المفيد، وذرف علماء السنّة الدموع على فقده

محمد بن محمد نعمان العكبري المعروف بالشيخ المفيد (٣٣٦ ـ ٤١٣هـ) أحد العلماء المشهورين في بغداد، لقد كان مشعلاً يضيء على المحيطين به، وقد استفادت الفرق عامّتها منه، يقول ابن الجوزي عن درسه: «كان له مجلس بداره بدرب رباح يحضره كثير من العلماء من سائر الطوائف»[٤]؛ وما يرشد إلى عمق العلاقة التي كانت تربط الفرق كافة ـ من الشيعة والسنّة ـ به وحبهم له، ما يقوله عنه كل من الشيخين: الطوسي والنجاشي، وهما من تلامذته، يقول النجاشي: «وصّلى عليه الشريف المرتضى بميدان

١. تاريخ ابن عساكر ٥٦: ٢٩٨.
٢. كما يستفاد من كتابه: علل الشرائع.
٣. الصدوق، كمال الدين: ١٧٠.
٤. المنتظم ١٥: ١٥٧.

الأشنان، وضاق على الناس مع كبره»[١]. ويصف الشيخ الطوسي يوم وفاته فيقول: «وكثرة البكاء من المخالف والمؤالف»[٢].

لقد كان الشيخ المفيد وكافة علماء بغداد من الفرق المختلفة يكرّمون العلم رغم اختلافهم فيما بينهم، وكانت تربطهم علاقات وطيدة، فذرف شخص سنّي الدموع على موت عالم شيعي كاشف عن عمق العلاقة والارتباط الروحيين.

٤ ـ الشريف المرتضى مفزع علماء الطوائف

يعدّ الشريف المرتضى، علي بن الحسين (٣٥٥ ـ ٤٣١هـ) من أركان العلم في العراق، وقد اعترف الجميع له بالإمامة في الكلام والفقه والتفسير والأدب، فابن بسّام الأندلسي يمتدحه في أواخر كتاب (الذخيرة) فيقول: «كان هذا الشريفُ إمام أئمة العراق بين الاختلاف والاتفاق، إليه فزع علماؤها، وعنه أخذ عظماؤها»[٣].

٥ ـ الشيخ الطوسي وكرسيّ التدريس

ومما أنتجته يراع الأستاذين البارزين: المفيد والمرتضى، الشيخُ محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠هـ)، إننا نجده ينقل في أسانيده عن عالمين سنّيين أخذ عنهما الرواية،وهما: أبو علي بن شاذان، وأبو منصور السكّري[٤]. ويصف الذهبي بيته بمعقل السبّاقين إلى العلم، ويكفينا للإشارة إلى عظمته العلمية أن أعطاه الخليفة العباسي (القائم بأمر الله) كرسيَّ الكلام الإسلامي[٥].

٦ ـ ابن إدريس الحلي والتعاون مع الفقيه الشافعي

يخبرنا محمد بن منصور الحلي، المعروف بابن إدريس (٥٤٣ ـ ٥٩٨هـ) ـ وهو عالم

١. رجال النجاشي، الرقم: ١٠٦٧.
٢. فهرست الشيخ الطوسي، الرقم: ٧١١.
٣. وفيات الأعيان ٣: ٣١٣، الرقم: ٤٤٣، نقلاً عن ابن بسام.
٤. مقدمة التبيان: ٧.
٥. الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٨: ٣٣٤.

بارز مرموق صاحب رأي ونظر في الفقه ـ في كتابه الوزين (السرائر) عن علاقته وتعاونه مع أحد فقهاء الشافعية: «كتب إليّ بعضُ فقهاء الشافعية، وكان بيني وبينه مؤانسة ومكاتبة: هل يقعُ الطلاق الثلاثُ عندكم؟ وما القول في ذلك عند فقهاء أهل البيت؟ فأجبته...».

لقد عاش ابن إدريس في مدينة الحلّة فيما كان مسكن هذا الفقيه الشافعي هو بغداد أو شمال العراق، إلاّ أنّ بُعد المسافة لم يشكّل مانعاً من استفادة هذين الفقيهين من بعضهما، ليرجّحا المشتركات على نقاط الخلاف.

٧ ـ الشيخ منتجب الدين الرازي ومديح الرافعي القزويني

منتجب الدين أحد علماء القرن السادس، وقد كتب تكملةً على فهرست الشيخ الطوسي، وفي الحقيقة فقد أكمل فهرست الشيخ الطوسي شخصان في وقتٍ واحد: منتجب الدين في الري، وابن شهر آشوب في بغداد أو دمشق.

على خط آخر، يعدّ الرافعي القزويني ـ صاحب كتاب (التدوين) ـ من المحدّثين الرفيعين لأهل السنّة، ومن مؤرخي القرن السادس، وقد لازم الشيخ منتجب الدين وظلَّ في خدمته فترة طويلة، وأخذ عنه الحديث والعلم، ومن المناسب هنا أن نطالع مكانة هذا العالم الشيعي على لسان تلميذه، إنه يعرّف أستاذه في كتاب (التدوين) كما يلي: «شيخ ريّان من علم الحديث سماعاً وضبطاً، يكتب ما يجد ويسمع ممن يجد، ويقلّ من يدانيه في هذه الأعصار في كثرة الجمع والسماع والشيوخ الذين سمع منهم وأجاز لهم، وله كتاب الأربعين، وقد قرأته عليه بالريّ سنة ٥٨٤»[1].

٨ . فخر المحققين وإنصاف صاحب القاموس

فخر المحققين محمد بن الحسن بن يوسف، أحد فقهاء القرن الثامن الكبار، إنه ابن الحسن بن يوسف المعروف بالعلامة الحلّي، وقد كان هذا الولد عزيزاً ومحترماً جداً عند

١ . التدوين في أخبار قزوين ٣: ٣٧٢.

والده، لهذا كتب الوالدُ جملةً من مؤلفاته بناء على طلبٍ منه ورغبة، وفي آخر كتاب (قواعد الأحكام) سجّل وصيّته لولده وهي وصية تحوز على قدر عالٍ من الأهمية من الناحية الاجتماعية والأخلاقية.

على الطرف الآخر، يصنّف الفيروزآبادي،صاحب كتاب (القاموس المحيط) من الأدباء اللامعين في القرن الثامن الهجري، ويصنّف كتابه هذا مرجعاً لكتّاب القواميس اللغوية الذين جاؤوا بعده، وقد أجاز الفيروزآبادي لأحد تلامذته ـ المعروف باسم ابن الحلواني ـ نقلَ كتاب (التكملة)، ويخبره بأنه أخذ هذا الكتاب عن أستاذه ورواه عنه، ذاكراً سنده لمؤلّف التكملة، وهنا يصف الفيروزآبادي فخرَ المحققين بالقول: «بحر العلوم وطودُ العلى، فخر الدين محمد بن الشيخ الإمام الأعظم برهان علماء الأمم، جمال الدين أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهّر بحقّ روايته عن والده».

هل هناك تبادلاً علمياً وتعاوناً معرفياً أكثر من هذا؟ وهل يمكن أن يكون هناك أوضح من هذا في واقعية تقييم الآخرين؟

٩ ـ الخواجه نصير الدين الطوسي ، وعدم التمييز في العلم بين الشيعي والسنّي

نفذ المغول من المشرق إلى داخل البلاد الإسلامية، وشرعوا بحملتهم عام ٦٠٦هـ واحتلوا بغداد عام ٦٥٦هـ، ومنذ بداية الحرب خربوا المدن والقرى التي مرّوا بها وارتكبوا فيها المجازر الجماعية، وعلى امتداد مسيرهم أبادوا مظاهر الحضارة الإسلامية، من هنا التجأ الكثير من العلماء والمفكرين إلى أماكن مخفية في نقاط بعيدة قاصية، وعندما وصل المغول إلى بغداد لم يرحموا الصغير ولا الكبير ولا السنّي ولا الشيعي، ولم تمض أيام إلاّ وغرقت المنطقة في مسلسل إعدامات واسع النطاق، حتى رموا بكتب علماء الإسلام في نهر دجلة حتى غدا ماؤه أسوداً.

وفي هذه الفترة، كان نصير الدين الطوسي أسيراً في يد الإسماعيليين عند فتح قلعة ألموت، وسقط أسيراً في يد المغول، وحيث بلغهم علمه بالنجوم والرياضيات، وكانت هذه العلوم مرغوبة لدى هولاكو، حفظوه تحت أيديهم في بغداد، وقدّموا له الاحترام،

وقد تمكّن بخبرته ودرايته من دعوة الكثير من العلماء من أماكن اختبائهم، وأعاد بناء الحضارة الإسلامية بتأسيسه مرصداً في مراغة.

لم يكن نصير الدين يعرف في العلاقات العلمية والفكرية سنياً ولا شيعياً، لأنّه لا يميّز بينهما، فقد أخذ العلم من أستاذٍ سنّي المذهب اسمه: كمال الدين بن موسى، كما تعلّم العديد من علماء أهل السنّة على يديه فبلغوا مكانةً مرموقة في سماء المعرفة، ويكفينا أن نعرف أن قطب الدين الشيرازي، وشهاب الدين الكازروني، وأبا الحسن علي بن عمر الكاتبي القزويني ـ مؤلّف كتاب الشمسية ـ من خريجي مدرسة الطوسي. وقد حظى كتابه «تجريد الاعتقاد» باهتمام مختصّي علم الكلام الإسلامي، وبعد العلامة الحلي الذي يعدّ أوّل شارحٍ لهذا الكتاب، قام عدد من العلماء السنّة بشرحه أيضاً، مثل شمس الدين البيهقي، وشمس الدين الإصفهاني، وعلاء الدين القوشجي.

ويكتب ثالث هؤلاء الشرّاح في مقدّمة شرحه يحدّثنا عن هذا الكتاب بشكل مثير للدهشة، يجدر بطلاب المعرفة والراغبين مراجعته، وهذه بعض كلماته، حيث يقول: «تصنيف مخزون بالعجائب، وتأليف مشحون بالغرائب، فهو وإن كان صغير الحجم وجيز النظم، لكنه كثير العلم، عظيم الاسم، جليل البيان، رفيع المكان، حسن النظام، مقبول الأئمة العظام، لم يظفر بمثله علماء الأعصار، ولم يأت بمثله الفضلاء في القرون والأدوار، مشتمل على إشارات إلى مطالب هي الأمهات، مشحون بتنبيهات على مباحث هي المهمات، مملوّ بالجواهر كلّها كالفصوص، ومحتوٍ على كلمات يجري أكثرها مجرى النصوص، متضمّن لبيانات معجزة في عبارات موجزة..»[1].

١٠ ـ العلامة الحلي وشرح مختصر ابن الحاجب

يصنّف ابن الحاجب (٦٤٦هـ) من أدباء القرن السابع ومن أصوليي عصره، وقد غدت ثلاثة من كتبه محاور للتدريس والشرح، وهي: ١ ـ الشافية، في الصرف. ٢ الكافية، في النحو. ٣ ـ مختصر الأصول، في علم أصول الفقه. وقد شرح الكتابين

١. علاء الدين القوشجي، شرح التجريد: ١.

الأصوليين رضي الدين الاسترآبادي، وكان شرحاه لامعين في سماء اللغة والأدب، يقول جلال الدين السيوطي: بعد الرضي كل من جاء كان يعتاش على فتاته.

أما الكتاب الثالث لابن الحاجب، فقد ظلّ كتاباً دراسياً في الحوزات الشيعية، وقد درّسه المغفور له المحقق الأردبيلي لتلميذيه: صاحب المدارك، وصاحب المعالم، ووقع الكتاب موقع القبول والترغيب من جانب علماء أصول أهل السنّة، وتعدّت شروحاته الأربعين شرحاً. ومن الوسط الشيعي كانت للعلامة الحلّي مساهمة، فقد كتب شرحاً علمياً تحقيقياً عليه، يقول فيه ابن حجر: «في غاية الحسن في حلّ ألفاظه، وتقريب معانيه..»[١].

إلى هنا، نكون قد مررنا سريعاً على بعض جوانب التعاون العلمي بين الفريقين، حتى القرن السابع، وقد كان هذا التعاون على مستوى العلماء والمفكّرين، رغم أنه على مستويات أخرى ثمة من أوقد نار الفتنة فأوجد المشكلات للعلماء أنفسهم. ونكون بما عرضناه قد عرضنا جانباً من مشهد التعاون بين علماء السنّة والشيعة، إلا أن شرح حال هذه العلاقة المتبادلة في القرون اللاحقة يطيل بنا المقام ويزيد في الكلام، لهذا نصرف ـ فعلاً ـ النظر عنه؛ لنطلّ على هذا التعاون المعرفي بين الفريقين في القرن الرابع عشر الهجري، وبشكل موجز.

التقريب في العصر الحديث

١ ـ شرف الدين العاملي والشيخ سليم البشري

من مظاهر التعاون على مستويات عالية بين الفريقين.. اللقاءات والحوارات العلمية بين زعيمين: شيعي وسنّي، فالمرحوم عبدالحسين شرف الدين العاملي (١٢٩٠ ـ ١٣٧٧هـ)، سافر إلى مصر أواخر عام ١٣٢٩هـ وكانت رئاسة الأزهر في ذلك الزمان بيد الشيخ سليم البشري، وبعد تعارف وتذاكر خاص، قرّرا القيام بسلسلة من الحوارات المنتجة والأساسية، وذلك كي تتحدّد للزعيم السنّي مكانة الشيعة من وجهة

١. ابن حجر، الدرر الكامنة ٢: ٧١.

نظر الكتاب والسنّة، وقد جمعت حصيلة الحوارات التي وقعت بين الزعيمين الدينيين في ١١٠ مكاتبات، ليقرّ الشيخ البشري الجليل باتّباع الإمامية لمذهب أهل البيت عليهم السلام وهذه المكاتبات برمتها تشكّل مادة كتاب (المراجعات).

٢ ـ دار التقريب في القاهرة ودورها في تقارب المذاهب

وفي القرن الرابع عشر، برزت بشكل واضح مظاهر هذا التعاون، وفكّر الفريقان: السنّي والشيعي منذ عام ١٣٢٥هـ/ ١٩٤٦م بمسألة التقريب، وهذا ما أبرز مقولة الانسجام الإسلامي، وكان أعمدة هذا المشروع كل من المرحوم آية الله الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء في العراق (١٢٩٤ ـ ١٣٧٣هـ)، والمرحوم آية الله البروجردي (١٢٩٢ ـ ١٣٨٠هـ) في إيران، من الطرف الشيعي، وأما من الطرف السنّي فكان الشيخ عبدالمجيد سليم، شيخ الأزهر، والشيخ محمود شلتوت، لقد رفع هؤلاء الأساطين في المعرفة شعار التقريب، وكانوا من رجال الإصلاح، ودعوا عبر تأسيس «دار التقريب بين المذاهب الإسلامية» العلماءَ والكتّاب إلى التمسّك بالمشتركات، وقد كرّر هؤلاء الرادة أنه ليس هدفهم توحيد المذاهب أو دمجها، وإنّما التقريب بينها في الرؤى ووجهات النظر، وقد أدّى رجال العلم هؤلاء رسالتهم بإخلاص تام وخطوا خطوات كبيرة في مجال التقريب، إلى أن طبع ونشر في القاهرة كتاب مجمع البيان بتصحيح وطباعة مميّزين، وكذلك كتاب «المختصر النافع» للمحقق الحلي، حتى أن الكتاب الثاني قد فقد من الأسواق في مدة شهرين.

فتوى الشيخ شلتوت

لقد خطت دار التقريب في القاهرة خطوات كبيرة على طريق تقريب المذاهب من بعضها، كانت من إفرازاتها الفتوى التاريخية لشيخ الأزهر فيما يخصّ الفقه الجعفري، وأنّ هذا المذهب معتبرٌ ورسمي وشرعي كسائر المذاهب الفقهية، وهذا هو نصّ الفتوى الشهيرة:

«قيل لفضيلته: إن بعض الناس يرى أنه يجب على المسلم ـ لكي تقع عباداته

ومعاملاته على وجه صحيح ـ أن يقلّد أحد المذاهب الأربعة المعروفة، وليس من بينها مذهب الشيعة الإمامية ولا الشيعة الزيدية، فهل توافقون فضيلتكم على هذا الرأي على إطلاقه، فتمنعون تقليد مذهب الشيعة الإمامية الإثنا عشرية مثلاً؟

فأجاب فضيلته: ١ـ إن الإسلام لا يوجب على أحد من أتباعه اتّباع مذهب معين، بل نقول: إنّ لكل مسلم الحق في أن يقلّد ـ بادي ذي بدء ـ أيّ مذهب من المذاهب المنقولة نقلاً صحيحاً والمدوّنة أحكامها في كتبها الخاصّة، ولمن قلّد مذهباً من هذه المذاهب أن ينتقل إلى غيره ـ أيّ مذهب كان ـ ولا حرج عليه في شيء من ذلك.

٢ـ إنّ مذهب الجعفرية المعروف بمذهب الشيعة الإمامية الإثنا عشرية، مذهب يجوز التعبّد به شرعاً كسائر مذاهب أهل السنّة. فينبغي للمسلمين أن يعرفوا ذلك، وأن يتخلّصوا من العصبية بغير الحق لمذاهب معيّنة، فما كان دين الله وما كانت شريعته بتابعة لمذهب، أو مقصورة على مذهب، فالكلّ مجتهدون مقبولون عند الله تعالى، ويجوز لمن ليس أهلاً للنظر والاجتهاد تقليدهم والعمل بما يقرّرونه في فقههم، ولا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات»[1].

البروجردي والاعتقاد باشتراك الفقهين الشيعي والسني في ٩٩% من الفتاوى

بدوره، المغفور له آية الله البروجردي، طبع في حياته كتاب (الخلاف) للشيخ الطوسي، وأثبت عبر ذلك أن ٩٩٪ من المسائل الفقهية يوافق فيها الرأي الشيعي رأيَ أحد المذاهب الفقهية السنّية، وليست سوى مسائل معدودة تلك التي تفرّد الشيعة بها، تماماً كما هي الحال في كل مذهب حيث له متفرّداته. وما زلت أذكر عندما وردت إلى مدينة قم هيئة من علماء مصر، أذعنوا بأن ما نقله الشيخ الطوسي في هذا الكتاب عن علماء المذاهب كان صحيحاً تماماً، ومن النتائج ذات البركة التي أفرزتها دار التقريب أن

---

١. مجلة رسالة الإسلام، السنة الحادية عشرة، العدد الثالث.

الفقه الشيعي أثر في وضع بعض القوانين في مصر ممّا يرجع إلى الأحوال الشخصيّة، كما أثر في الآراء الفقهية لبعض المفتين، مثل المسائل التالية:

١ ـ إنّ حصول تعدّد الطلاق في مجلس واحد ولو بلغ الثلاث يكون في حكم طلاق واحد.

٢ ـ عدم صحّة الطلاق الذي يقع في طهر قارب الزوج زوجته فيه، كما أن الطلاق في حال الحيض غير صحيح.

٣ ـ لزوم وجود شاهدين عند إجراء صيغة الطلاق.

نعم، من الممكن أن تكون السياسات اللاحقة قد تلاعبت بهذه القوانين فأخرجتها عن حالتها السابقة.

رسائل الودّ بين الشيخ سليم والسيد البروجردي

وعندما كان المرحوم آية الله البروجردي يمسك بزعامة الشيعة كان الشيخ عبدالمجيد سليم رئيساً للأزهر، وعندما اطّلع الأخير على مرض البروجردي أرسل إليه رسالة مليئة بالأدب ممهورةً بالإخلاص والصدق، وهذا بعض ما جاء في هذه الرسالة: «حضرة صاحب السماحة آية الله الحاج آقا حسين البروجردي. سلام الله عليكم ورحمته. أما بعد، فقد بلغنا عن طريق المذياع، أن صحتكم الغالية قد ألمَّ بها طارئ من المرض، فأسفنا لذلك أشدّ الأسف لما نعرفه فيكم من العلم والفضل والإخلاص للحقّ، وإنّا لنسأل الله جلّت قدرته أن يعجّل بشفائكم ويلبسكم العافية، حتى تتمكّنوا من العودة الحمية إلى نشاطكم المعهود في خدمة الإسلام والمسلمين...».

ويضيف: «إنّ الأمّة الإسلامية اليوم أحوج ما تكون إلى رجال صادقي العزم، راجحي الوزن، يجاهدون في الله حقّ جهاده؛ ليدرؤا عنها غوائل الفتن ونوازل المحن، فقد تألّبت قوى الشر وتجمعت عناصر الفساد، وزلزل المؤمنون في كل قطر من أقطارهم زلزالاً شديداً..». وقد كتب شيخ الأزهر هذه الرسالة في ١٤ ـ شعبان ـ ١٣٧٠هـ، ولم ننقل هنا سوى بعض فقراتها.

وكما فعل شيخ الأزهر، أرسل آية الله البروجردي رسالةً جوابية تطفح بالعاطفة والشكر له، وفي بداية الرسالة، ذكرت عصارة رسالة شيخ الأزهر، وبعدها جاء التمجيد به كونه دائم التفكير بقضايا الأمّة الإسلامية، ثم قال: «هكذا ينبغي أن يكون رجال العلم ورجال الإسلام، مهما حاقت بالمسلمين زلازل الفتن، وأحاطت بهم نوازل المحن، فأسأل الله عزّ سلطانه أن يلبسكم لباس العافية، ويوفقكم لخدمة الإسلام والمسلمين، ولما يوجبه الاهتمام بأمر الأمّة في مثل هذا الزمان من أمثال جنابكم الذين وقفوا أنفسهم لخدمة هذه الأمة، ودرء عوادي المفسدين والملحدين عنها، إنه قريب مجيب...»[1].

وبهذا نكون قد أطللنا إطلالةً سريعة وواضحة على تعاون زعماء الفرقتين، وهو ما يمكنه أن يشكّل أنموذجاً لمزيد منه في المستقبل، إلاّ أن الشيء الذي نئنّ منه اليوم هو ذاك النوع من الإفراط المسمى بالسلفية، وهو اتجاه خدش صورة السلف من جهة وعذّب الخلف من الناحية الأخرى.

الحركة السلفية والاتجاه التمزيقي

رسم أحمد بن تيمية في القرن الثامن الإسلامي مدرسةً في أرض العلم والمعرفة، أرض الشام، كانت نتيجتها تقليص مقامات الأنبياء والأولياء، وإفناء الآثار الباقية عن المسلمين السابقين، وقد دفنت هذه المدرسة بموت مؤسّسها عام (٧٢٨هـ) في مسقط رأسه، حيث شنّ علماء الشام ومصر الكبار من الذين كانوا يتمتعون بمكانة رفيعة في الحديث والكلام والتفسير... شنّوا عليه هجوماً نقدياً جاداً، ووقف الجميع على اشتباهاته وأخطائه.

لكن، ومرةً أخرى، جدّدت هذه المدرسة بعد عدّة قرون، عام ١١٦٠هـ على يد محمد بن عبدالوهاب، وتمكّنت من بسط نفوذها على قطر معيّن من أقطار المسلمين، والسرّ في

---

١. مجلة رسالة الإسلام، العدد الثالث، السنة الثالثة.

هذا الأمر بُعد مسقط رأسه عن حواضر العلم والمعرفة، فقد كان سكان منطقته من أبناء الصحراء وأهل البادية، لذا وقعوا في خداع كلماته التي كانت تبدو في ظاهرها جميلةً رشيقة، فأعلنوه حاملاً للواء التوحيد. وفي هذه الأثناء كتبت ضدّه ردود مفصّلة في بلاد نجد والحجاز وسوريا والعراق، وقلّصت من نفوذه وتناميه، لكنّ مدرسته استطاعت قبل الحرب العالمية الثانية ـ بالتعاون والاتفاق مع الامبريالية العالمية ـ أن تطيح بحكومة الأشراف في مكة والمدينة، وهي حكومة استمرّت قرابة الألف عام، ليحكم أنصاره على الحرمين الشريفين، وفي هذه الفترة شهدت سياسته صعوداً وهبوطاً، فكانوا يظهرون الرفق والعاطفة حيناً وأخرى يردون الميدان بالخشونة والعنف.

وفي السنتين الأخيرتين، بلغت خشونتهم حدّها الأعلى فأهانت الزوّار، وحوّلت المقبرة التي يفترض بها أن تكون محيطاً هادئاً لقراءة الفاتحة والقرآن وزيارة أولياء الله الإلهيين وأنصار رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه، إلى مركز للدعوة إلى الوهابية، دعوة من طرف واحد بحيث لو أجاب أحد أو ناقش يجازى ويعتقل ويضرب ويشتم. أفهل يتّبع هؤلاء السلفَ وسيرتهم؟! حاشا أن يكون السلف كذلك؟ فأحمد بن حنبل (١٨٦ ـ ٢٤١هـ) غسل قميص الشافعي (٢٠٤هـ) عندما مات وأخذ يتبرّك بمائه، أفهل يتبرّك إمامهم بقميص الشافعي وهم لا يتبركون بضريح النبي بل يرون ذلك ممنوعاً ومحظوراً؟!

إن زوّار بيت الله يدخلون السعودية بتأشيرة دخول رسمية ويفترض أن يكونوا محل احترام الدولة الحاكمة، إلاّ أن أغلب هؤلاء الزوّار يخشون على أنفسهم وأموالهم، ويقومون بالواجبات والمستحبات غير مرتاحين ولا مطمئنين، بل يتعرّض أكثرهم لإهانة رجال الشرطة الدينية. إنّ الحرمين الشريفين حرمٌ آمن لله تعالى، فكل الطوائف الإسلامية من حقّها أن تقوم بأعمالها في حريةٍ تامة في الوقت عينه الذي تكون فيه الأمور التنظيمية والإدارية بيد الدولة. النظم والانضباط مسألة، وإرغام الجميع على اتّباع مذهبٍ واحد ظهر في القرن الثامن الهجري، واتهام الناس ـ عبر ذلك ـ بالكفر

والشرك. ذلك كلّه أمرٌ آخر. إنّ أعمال العنف التي يقوم بها هذا الفريق سبّبت عرض الإسلام في الغرب ديناً عنفيّاً، وأعاق مجال تبليغه لدى الطبقة الشابة عند هؤلاء أنفسهم.

من الجيد أن تستفيد هذه الشريحة من الملك السعودي الثاني، ذلك أنه استضيف في إيران عام ١٣٣٤ سعود بن عبدالعزيز، وقد أهدى ـ احتراماً ـ عدة نسخ من القرآن الكريم وبعض القطع من لباس الكعبة وعدداً آخر من الهدايا عبر السيد يوسف أبو علي للسيد آية الله البروجردي، وقد قبل السيد البروجردي القرآن وقطعة ستار الكعبة وأهدى بقية الهدايا إلى حاملها له، وقد كتب رسالة أشار فيها: اليوم والحج في يد جناب الملك أرسل إليكم حديثاً حول حجّ رسول الله، ونقله البخاري في صحيحه وأبو داوود في سننه، فاسعوا أن يطابق الحج مفادَ هذه الرواية[1].

من المؤسف جداً أن تُباد بـ «البلدوزر» الآثار الإسلامية التي هي علائم على أصالتنا وجذورنا، عبر حديث واحد لا يدلّ أبداً على مقصودهم، واليوم غدت مكّة والمدينة مدينتان غربيتان لا مظاهر تعرّف بها مدينتان شرقيتان، أما ذاك الحديث وكيف دلّ على مقصودهم؟ فنوضح أمره باختصار، حيث روى مسلم في صحيحه عن أبي الهياج الأسدي عن علي عليه السلام أنه قال له: «ألا أبعثك على ما بعثني عليه رسول الله: أن لا تدع تمثالاً إلا طمثته، ولا قبراً مشرفاً إلاّ سوّيته»[2].

لا نتحدّث فعلاً عن سند هذا الحديث، حيث لا يخلو بعض رواته من الإشكال والخدشة؛ إنّما المهم هو إيضاح مدلوله، ولابد من التذكير أن فعل «سوّى» فعلٌ متعدٍّ، ويتطلّب مفعولاً واحداً فقط، **﴿فَإِذا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ ساجِدِينَ﴾** (الحجر: ٢٩)، إلاّ أنّها قد تأخذ أحياناً مفعولين اثنين، فتحتاج في هذه الحال إلى حرف جر، تماماً كما في قوله تعالى: **﴿إِذْ نُسَوِّيكُمْ بِرَبِّ الْعالَمِينَ﴾** (الشعراء: ٩٨)، وكلّما أخذت

١. رسالة الإسلام، السنة الثامنة، العدد الأول.

٢. صحيح مسلم ٣: ٦١، كتاب الجنائز؛ وسنن الترمذي ٢: ٢٥٦، باب ما جاء في تسوية القبور؛ وسنن النسائي ٤: ٨٨، باب تسوية القبر.

مفعولاً واحداً تكون التسوية صفة لذلك الشيء تماماً كما جاء في الآية بمعنى: عندما أكمل خلق الإنسان، لكن عندما تأخذ مفعولين وينال المفعول الثاني حرف الجر، فلا تكون التسوية صفةً للشيء نفسه، بل صفةً قياساً وإضافةً إلى شيء آخر، تماماً كما جاء في الآية الثانية: إنّنا نعدّكم ـ أيّتها الأصنام ـ شيئاً واحداً مع الله.

وانطلاقاً من هذا المبدأ لابدّ أن نرى أن فعل «سوّيت» في الحديث له مفعول واحد أم مفعولين؟ الوارد في تعبير الإمام علي عليه السلام ـ على تقدير صحة الحديث ـ: «ولا قبراً مشرفاً إلا سوّيته»، وفي هذه الحال تكون التسوية صفة للقبر نفسه، لا صفةً له بالنسبة إلى شيء آخر، وإذا كانت صفةً للقبر نفسه فالمقصود منها جعل القبر مسطحاً غير مسنّم، وإلاّ فإذا كان المراد تخريب القبور كان لابد من مفعول ثانٍ بحرف الجر، إذ يقول: «إلاّ سويته بالأرض». والنتيجة أنه لابدّ في متن الحديث من إعمال الدقّة لمعرفة هل هذه التسوية صفة للقبر نفسه أو صفة له بالنسبة إلى شيء آخر؟ ونصّ الحديث يعطي شهادة على كون التسوية صفةً للقبر نفسه، بمعنى إخراج القبر من حالة الاعوجاج وعدم الانتظام أو التسنيم أو الانحناء، لا أنّ المراد تخريب القبر وتسويته بالأرض.

كيف يمكن أن يكون المعنى الثاني صحيحاً والحال أن تمام فقهاء الإسلام يفتون باستحباب أن يرتفع القبر عن الأرض بمقدار أربعة أصابع؟! ومن حسن الحظ أن شرّاح صحيح مسلم فسّروا الحديث المذكور بالمعنى الذي ذكرناه[1].

وبصرف النظر عن تمام هذه الأمور، ومع افتراض تمامية دلالة الحديث، إلا أنه يقول: سوّوا القبور بالأرض، لكنه لا يتحدّث عن حرمة البناء على القبر ورفع القباب عليه وتدمير الصروح عليه، فبورك هذا الاجتهاد الذي لا يقوم لا على كتاب ولا على حديث ولا على اتفاق العلماء!!

وأوضح شاهد على البناء على القبور هو قبر الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، فمنذ اليوم الأول

---

١. شرح النووي على صحيح مسلم ٧: ٣٦، الطبعة الثالثة، طبعة دار إحياء التراث العربي.

دفنﷺ في بيته، وللبيت بناء، وقد حفظ هذا البناء عبر القرون كلّها! إلى يومنا هذا.

حفظ الأصالة وحماية التراث الإسلامي

إن حفظ التراث والأصالة من الوظائف الإسلامية الملقاة على عاتقنا، والمقصود منها الأشياء التي تحكي عن واقع الإسلام واستمراره عبر العصور؛ فالدين الإسلامي دينٌ عالمي، وسيظلّ إلى يوم القيامة أكمل الأديان السماوية، وحيث من الممكن أن تفصلنا عن القيامة آلاف السنين، فنحن ملزمون بحفظ ما يدلّ على أصالة الإسلام من غدر الزمان وتخريبه، لنحفظه سالماً إلى الأجيال اللاحقة.

إن وجود المسيح وديانته أمرٌ قطعي اليوم عند المسلمين وفي نظرهم، إلا أن ذلك بدأت تغلب عليه الحالة الأسطورية في رؤية الشباب الغربي، إذ لا يوجد أثر ملموس للمسيح عليه السلام بين أيدينا، فكتابه طالته التحريفات، ولم يبق لدينا شيء عنه ولا من أثر أمه ولا حواريّيه؛ لهذا يقلّص مرورُ الزمان من قطعيّة هذا الدين ويذره في هالة من الإبهام والتردد، تماماً كما ضعفت أو عطّلت زيارة مرقد النبيﷺ بين المسلمين، وهي حاكية عن واقعية وجوده وأصالة مدرسته، وهذا ما يعرّض أصالة الإسلام واعتباره وقادته وأئمته للخطر أيضاً.

من هنا، ولكي يحول المسلمون دون هذا الخطر الكبير، لابدّ لهم من حفظ كل الآثار المتصلة بالرسالة والإمامة، والتذكير بها دوماً، وزيارة مراقد هؤلاء منطلَقٌ للتذكير بهم وحفظهم من الفناء التدريجي، وفي هذه الحال لا يمكن التغاضي عن هذه المزية الكبيرة، وإقفال باب اللقاء الروحي والمعنوي مع هؤلاء العظماء أمام المسلمين.

نعم، الحديث عن موضوع هدم الآثار كبير وطويل، لكنّنا نكتفي بهذا المختصر ونحيل التفصيل إلى فرصةٍ أخرى، وكما يقول الشاعر:

ذر الحديث عن هذا الهجران وحرقة الكبد

واتركه إلى وقت آخر.

الوحدة الإسلامية
تحليل خطابي ومعالجة سيسيولوجية

د. السيد صادق حقيقت[١]
ترجمة: مشتاق الحلو

التقريب بين نخب الشيعة والسنة والوحدة بين أتباع المذهبين، موضوعان يستحقان الدراسة من زوايا عدة، ويبدو أنّ أحداً لم يتكفلهما بالتحليل باستخدام المنهج الخطابي. يدّعي هذا المقال أنّنا لو حلّلنا هذا الموضوع بفهم الخطاب، لأحرزنا نتائج جديدة ومهمة.

وقد عبّرت عن الأمر بـ «الفهم» الخطابي، ولم أقل «المنهج» الخطابي، تفادياً لبعض مستلزمات مناهج ما بعد الحداثة، كالنسبية المطلقة؛ إذ إنّ جوهر الدين لا يتلائم ورفض مناهج ما بعد الحداثة للجواهر وذوات الأمور، وإن اقتضى الالتزام بمنهج ما الالتزام بتبعاته ولوازمه، لكن استخدام بعض دوال منهج معيّن لا يدلّ بالضرورة على قبول جميع قبلياته وأصوله وتبعاته.

وتأكيداً على ضرورة وحدة العالمين: الشيعي والسني، نسعى في هذا المقال لاستخدام بعض مفاهيم وأصول المنهج التحليلي للخطاب ـ مع التركيز على أفكار

١. باحث في الحوزة والجامعة، حائز على دكتوراه في العلوم السياسية؛ عضو الهيئة العلمية لكلّية الفكر السياسي الإسلامي، وأستاذ مساعد في قسم العلوم السياسية بجامعة المفيد في قم.

لاكلاو وموف ـ دون الالتزام بنسبيّته.

مصطلحات تحليل الخطاب

لتحليل الخطاب نحل مختلفة، بحيث يحقق اتّباع كل منها ـ كمنهج للعلوم الاجتماعية ـ نتائج مختلفة. وأهم هذه النحل: نظرية الخطاب في الألسنيات، نظرية الخطاب لنورمن فركلاف(١)، نظرية فوكو في الخطاب، ونظرية لاكلاو وموف، علماً بأنّ ارنستو لاكلاو وشنتال موف مدينان في نظريتهم لميشيل فوكو إلى حد بعيد.

أمّا الخطاب فيتألّف من مجموعة قضايا مترابطة، وبما أنها مادية تعزى إلى الظروف والخلفية التاريخية والزمانية، يعتبر «الحكم/ statement» بمثابة الذرة المؤلفة لكل خطاب، وبما أنّه لا يتمتع بتركيبة ألسنية لا يعدّ من صنف «العلامات/ Sign»، بل هو شكل من أشكال «الفعل الكلامي/ speech – act».

وأهم ما يميز الفعل الكلامي، أنّه: أ ـ يحمل شرط الصدق والكذب؛ ولذلك لا يحتاج أن يصدق على أمر معيّن. ب ـ يستنسخ بقدر كبير في المجتمع فينتشر بسرعة كبيرة. ج ـ له تبعات اجتماعية مهمة؛ إذ يتمتع بآليات الحذف والطرد.

يرى فوكو أنّ التشكلات الخطابية/ discursive formations تشير إلى مجموعة العقائد والمفاهيم التي تدعي إنتاج العلم عن العالم(٢). فالخطاب هو الذي يجعل من الإنسان موضوعاً، فيسمّي هؤلاء هذه الخصلة بـ «تحديد الموقع/ interpellation». كما أنّ شخصية الموضوع مجزأة/ split وليست موحدة. إذاً ليس الموضوع بنفسه سوى حقيقة أسطورية/ myt. يعتقد لاكلاو بأنّ كل موضوع أسطوري، والأسطورة فضاء إعادة الصياغة الذي لا يمتّ إلى واقع السلطة البنيوي بأي صلة مستمرة. أمّا الموضوع

---

١. راجع للمطالعة: نورمن فركلاف، النظرية الخطابية النقدية.

٢. ديفيد مارش وجيري استوكر، روش ونظريه در علوم سياسي، [المنهج والنظرية في العلوم السياسية]: ١٩٧، ترجمه للفارسية: امير محمد حاجي يوسفي، طهران، مركز الدراسات الاستراتيجية، ١٣٧٨ش/ ١٩٩٩م.

فله سمة استعارية؛ إذ لا يوجد أي ارتباط منطقي بين الخطاب واللاثبات. فكل مجتمع بحاجة إلى أسطورة، وكلّما اتسع مجال الأساطير/ mythical space، اتسع مجال عمل الموضوع[١].

وقد وسّع لاكلاو وموف علم الأنساب الذي صاغه فوكو، وأبدعا فيه مفاهيم مختلفة، وأهم المفاهيم التي استخدماها في نظريتهما للخطاب، هي:

١ـ الخطاب/ discourse

تسمّى العمومية المتشكلة التي تحصل نتيجة عمل التصنيف، خطاباً، والخطابات في الواقع منظومات من المعاني، تمعنن وتشخص فيها العلامات نتيجة تمايزها عن بعضها. وتشكّل الخطابات تصوراتنا وفهمنا عن الواقع والعالم الخارجي. إذاً تبقى عملية المعننة وفهم الإنسان خطابيةً على الدوام، فهي نسبية[٢].

اعتمد لاكلاو وموف الموضوعات والسلوك الخطابي بدل طرح موضوع العين والذهن والتمايز بين الإدراك الذهني والنشاطات العملية (التي استخدمها الشيوعيون في تعريف الأيديولوجية). إذاً ينبغي أن تفسر الأشياء والنشاطات ضمن إطار أعم كي تصبح مفهومة.

٢ـ المفصلة/ articulation

تقوم المفصلة ـ كما يجدها هوارث ـ بجمع العناصر المختلفة وصياغتها ضمن هوية جديدة[٣]. بعبارة أخرى: أيّ عمل يربط بين العناصر المتناثرة لخطاب ما، بحيث يعدّل ويصلح هوية هذه العناصر، يسمّى مفصلة. وتشيع معاني بعض العلامات في بعض الأحيان بسبب التمفصل، ويبدو ذلك طبيعياً.

---

١. Ernesto Laclau, New Reflections on the Revolution of Our Time,London, Verso, ١٩٩٠, pp ٦١ – ٦٤.

٢. David Howarth, Discourse, Open University Press, ٢٠٠٠, pp ١٠١ – ١٠٢.

٣. ديفيد هوارث، «نظريه كفتمان»، [نظرية الخطاب]، ترجمها للفارسية: علي أصغر سلطاني، حولية العلوم السياسية، ع٢، (خريف ١٣٧٧ش/ ١٩٩٨م).

يعتقد لاكلاو وموف أن تعريف المفصلة والخطاب مرتبطان ببعضهما: «كلّ عمل يسبب صلة بين العناصر، بحيث يعدّل ويعرّف هويتها يسمّى مفصلة. والمجموعة المنظمة التي تحصل نتيجة المفصلة تسمّى الخطاب»[١]. ويفهم المعنى الاجتماعي للكلمات والكلام والأفعال والمؤسسات في أرضية عاملة، تشمل التفاصيل والجزئيات.

٣ ـ السلطة والهيمنة/ hegemony

أدخل غرامشي هذا المفهوم إلى الفكر الماركسي بوصفه جرياناً سياسيّاً يمفصل العناصر المختلفة ويصيغ الهويات. على هذا الأساس، تجزّأ اتحاد وانسجام الطبقات والموضوعات الطبقية في الماركسية إلى مجموعة مواقع متزلزلة لكنها مترابطة، كما كانت تنتظم بجريان الهيمنة[٢]. والهدف من الهيمنة إيجاد أو تثبيت نظام معنائي أو تشكيل مهيمن، وغالباً ما تنتظم هذه التشكيلات حول دال محوري.

يقول لاكلاو في آثاره المتأخرة: إنّ جميع مشاريع الهيمنة والبنى الاجتماعية وليدة الصدفة، وهي مهددة دائماً من قبل سائر الموضوعات والخطابات[٣].

٤ ـ المتاحية availability والمصداقية credibility

استخدم لاكلاو هذين المصطلحين لبيان كيفية نجاح الخطابات. تعرّف ميزة المتاحية بالحاجة لإضفاء المعنى على الدوال العائمة/ floating signifiers. والدوال العائمة هي دلالات تسعى الخطابات المختلفة لإضفاء معنى عليها، كلٌّ بطريقتها الخاصة[٤]. وينتهي الوجود المتزايد للدوال العائمة التي تفتقد معنى محدداً إلى الإبهام. وفي مثل هذه

---

١. Ernesto Laclau (and Chenthal Mouffe), Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics, London: Verso, ١٩٨٥, p ١٠٥.

٢. فركلاف، م. س: ١٠١.

٣. M. Jorgensen (and L. Phillips), Discourse Analysis as Theory and Method, London, Sage Publications, ٢٠٠٢, p ٤٨.

٤. Ibid ٢٨.

الظروف، تتاح للفاعلين الاجتماعيين خطابات يمكنها جذب هذه الدوال إليها، وإنهاء هذا الإبهام وغياب المعنى؛ فتتوفر إمكانية هيمنتها.

المصداقية شرط آخر لقبول أيّ خطاب. ويعني ذلك أنّ الأصول التي يقترحها الخطاب، يجب أن تكون متناغمة والأصول الأساسية لتلك الجماعة الاجتماعية؛ فكلما اختل واضطرب نظام الجماعة دحرت أصولها الأساسية؛ فإن بقيت أصول يمكنها تنظيم الجماعة وتمييزها عن غيرها، فلا يمكن للخطابات منازعتها.

٥ ـ العناصر elements والفترات moments

العناصر دوال لم يثبّت معناها بعد، وتسعى الخطابات المختلفة لمعنتها. إنّها دوال عائمة لم تتقولب في إطار خطاب محدد، لكن الفترات فرص وعناصر تمفصلت داخل خطاب محدد، وحصلت على هوية ومعنى مؤقت. في الحقيقة، إنّ العناصر التي كانت متوفرة من قبل في دائرة الخطابات، وجذبت تدريجياً داخل الخطاب، تبدّلت إلى فترات، وتبقى المعاني والهويات نسبية دائماً فيمكن تغييرها حسب تغيّر الخطاب؛ فلا يثبّت المعنى بصورة كاملة أبداً.

سمّى لاكلاو وموف مواقع التباين differential positions إن كانت ممفصلة داخل الخطاب، فترةً؛ والتباين difference الذي لم يمفصل من ناحية خطابية، سمّياه عنصراً[١]. وبعبارة أخرى: تسمّى العلائم التي تمفصل حول دال محوري فترة، وتسمّى الفترات قبل التمفصل داخل خطاب محدد حيث تكون في فضاء الخطابات، عنصراً.

٦ـ أواصر التكافؤ والتمايز Equivalence and difference

ترتبط الدوال الأصلية ببعضها حين التمفصل من خلال أواصر متكافئة، وتفتقر هذه الدوال إلى المعنى، أي لا معنى لها بحدّ ذاتها حتى تتصل بواسطة أواصر متكافئة بسائر الدوال التي تملأها بالمعنى، فتقف قبال هويات سلبية أخرى يبدو أنها تهددها. فمثلاً، تكسب الديمقراطية الليبرالية معناها من خلال الاتصال بدوال أخرى،

---

١. Laclau (and Mouffe), p ١٠٥.

كالانتخابات الحرة وحرية الرأي والبرلمان. وتغطي الخطابات الفوارق بأواصر متكافئة وتمنحها نظماً وانسجاماً؛ فتفقد العناصر في حالة التكافؤ خصالها المتفاوتة ومعانيها المتنافسة وتفنى في المعنى الذي يوجده الخطاب.

ويركز منطق التمايز على التمايزات والحدود بين القوى الموجودة، في حين يسعى منطق التكافؤ إلى التقليل من تمايزها من خلال مفصلة بعض هذه القوى، كما ينظمها قبال الآخر بجذب العناصر العائمة وتبديلها إلى فترات. إذاً منطق التكافؤ شرط لوجود أي مفصلة[١].

٧ ـ الانغلاق والتوقف closure

يعني الانغلاق التوقف المؤقت في عملية إعطاء الهوية للعلائم، وتثبيت معنى علامة ما في خطاب محدد لفترة مؤقتة؛ فلا يكون هذا الأمر كاملاً أبداً، ويبقى نسبياً ومؤقتاً. فالانغلاق هو التوقف المؤقت في جريان عدم ثبات المعاني، ويخلق الخطاب في حالة الثبات تصوراً بأنّ الدوال العائمة ثبتت في فترة ما. وإذا ما أردنا الربط بين الانغلاق ودور عنصر وفترة ما في خطاب محدد، يمكننا القول: «إنّ الخطاب سعي لتبديل العناصر إلى فترات من خلال تقليل المعنى المزدوج لها إلى معنى ثابت تماماً»[٢]، وفي مثل هذه الحالة، يحصل شكل من أشكال الانغلاق في معنى الدال يمنع تأرجح معناها، لكن هذا الانغلاق ليس دائمياً. في الحقيقة، إنّ الانتقال من وضعية العنصر إلى الفترة لا يتم بصورة كاملة أبداً[٣].

٨ ـ الدال المحوري Nodal point

استعار لاكلاو وموف هذا المصطلح من لاكان؛ إذ تتمحور جميع العلائم حول الدال المحوري؛ فتشكّل النقطة المركزية في منظومة الخطاب. وتستقطب الطاقة الجاذبة

---

١. Ibid, pp ١٢٧ـ١٣٤ .

٢. Ibid, p ٢٨٠.

٣. Ibid, p ١١٠.

لهذه النقطة سائر الدوال وتنظمها، كما تنتظم المفاهيم التي تمفصل خطاباً ما حول النقطة أو الدال المحوري.

٩ ـ المجال الخطابوي field of discursivity

المجال الخطابوي رزمة من المعاني الإضافية الفاعلة بالقوة خارج المنظومة الخطابية المحددة التي طردتها. من ناحية أخرى تعدّ هذه المعاني موادّ أولية لتمفصلات جديدة. وبما أنّ الهويات نسبية وارتباطية فليس هناك أي هوية ثابتة.

١٠ـ الانتزاع dislocation

الهويات والخطابات متزلزلة بسبب وجود الخصومة والانتماء إلى الآخر. نجد الآخر من ناحية يوفّر شروطاً تتيح ظهور الهوية، ومن ناحية أخرى يعرّضها للتهديد والفناء. والانتزاع حوادث تحصل نتيجة تنامي الخصومة وبروز الآخر والتعدد في المجتمع؛ فهي حوادث لا يمكنها أن تتعيّن وتتشخص بنظم خطابي قائم، ولذلك تسعى للقضاء عليه. أما مخلفات الانتزاع فهي: الوقتية temporality والإمكانية possibility والحرية freedom أو الافتقار إلى بناء متشخص[١].

ويشير الانتزاع إلى إمكانية وصدفية الصور الاجتماعية والتغيرات التي لم تحدّد وجهتها من قبل. ويحدث الانتزاع حين تبدأ الخطابات بالتباعد الأمر الذي يحدث بدوره حين حصول اضطراب اجتماعي أو اقتصادي شامل، أو حين تؤدي هذه الاضطرابات إلى حسّ الموضوعات بأزمة الهوية. وفي مثل هذه الظروف، تسعى الموضوعات لإعادة صياغة هوياتها ومعانيها الاجتماعية من خلال التمفصل وتعيين الهوية مع سائر الخطابات البديلة[٢].

١١ـ المشروط / المحتمل contingency

ينحدر هذا المفهوم الأساس لدى لاكلاو وموف من مفهوم الصدفة والعرض في فلسفة أرسطو، ويقف قبال أيّ تصور ذاتي وضروري في مجال الاجتماع، وقد استخدم

١. Laclau, Ibid, pp ٤١ – ٤٣.

٢. مارش واستوكر، م. س: ٢٠٧، ٢٠٨.

مفهوم الصدفة accident في فلسفة أرسطو في الظروف التي لا يمكن نسبة حادث أو أمر إلى علة ما[١]. إنّ الوجود والهوية ماهية تنشأ من الخارج، هذا الخارج Outside أو الآخر يلعب الدور الأساس في منح الهوية وتفعيل الخطابات؛ فلا خطاب من دون التمايز عن الآخر.

١٢ـ العداء أو التنافر Antagonism

خلق الأضداد الاجتماعية وتجربتها أمر محوري في نظرية الخطاب من جوانب ثلاث: الأول هو أنّ خلق علاقة عدائية ـ والتي غالباً ما تنتهي إلى خلق «عدو» أو «آخر» ـ أمر ضروري لرسم الحدود السياسية. والثاني أنّ نشوء علاقات عدائية وتثبيت الحدود السياسية، أمر محوري في تثبيت قسم من هوية تشكيل الخطاب والفاعلين الاجتماعيين. أمّا الثالث، فهو أنّ تجربة العداء أنموذج يعكس لنا انتزاع الهوية؛ فعلى أساس نظرية الخطاب، ظهور هوية كاملة وإيجابية من قبل الفاعلين والمجاميع أمر غير ممكن. إنّما حضور «الآخر» هو الذي يمكنه التأثير على تشكيل الهوية. وتكمن أهمية مفهوم التنافر أو التضاد في أنّ كلّ شيء يحصل على هويته من خلال الارتباط بـ«الغير». ويرى لاكلاو وموف أن ليس هناك هوية ثابتة ودائمة ومحددة من قبل؛ لأنّ الهويات تحصل على المعنى داخل البناء الخطابي؛ إذاً فالهويات خطابية، وبعبارة أخرى: تمنح المواقع إلى الفرد أو المجموعة داخل الخطابات، لكن لا يثبت معنى دلالة ما داخل إطار، ويبقى احتمال رسوخ معنى آخر وخطاب آخر قائماً دوماً. إذاً كلّ هوية خطابية متزلزلة وغير مستقرة وسبب هذا التزلزل أنّ الهويات معرّضة لنفي «الآخر» دائماً، فلا تثبت أبداً. ويمكن للأفراد اكتساب هويات مختلفة حسب المواقع المختلفة التي تخلقها الخطابات لهم؛ إذاً ينبغي الالتفات في مفهوم الهوية إلى كونها نسبية ومعرّضة للنفي.

---

١. Laclau, Ibid, pp ٤ ـ٥.

١٣ـ الذاتية[١]، الفاعلية الاجتماعية[٢]، والموضوعة السياسية[٣]

يتبنى لاكلاو وموف رأي آلتوسر في أنّ هويات المواضيع تصنع على شكل خطابات، لكنهما يرفضان دلالة كلامه الالتزامية على الجبر[٤]؛ إذ يعتقدان بالتفكيك بين مواقع الفرد Subject positions والذاتية السياسية Political subjectivity. ويعود مفهوم موقع الموضوع إلى أشكال متعددة يتصوّر من خلالها الفاعلين أنفسهم داخل الخطابات بوصفهم ناشطين اجتماعيين. كما يعود مفهوم الذاتية السياسية إلى وقت يعمل فيه الفاعلون بصور بديعة أو يتخذون قرارات ما، وحين يبرز عدم استقرار الخطابات المانحة للهوية يتوفر إمكان ظهور الموضوعة السياسية، وتُتصوّر شخصية الموضوع مجزأة في هذه النظرية وليست بموحدة. كما يستخدم مفهوم الموضوعة السياسية بشكل عام لبيان طرق عمل الأفراد بصفتهم فعّالين اجتماعيين، ومن خلال ذلك تعطى الإجابة على الإشكالية القديمة في العلوم الاجتماعية، وهي البناء ـ الفاعل[٥].

وحين يتزلزل خطاب ما ولا يتمكّن من إعطاء هوية للفاعلين الاجتماعيين، تتوفر إمكانية ظهور الموضوع السياسي؛ إذاً ظهور الموضوع ينتج عن إمكانية وجود وعدم تثبيت الخطابات بشكل كامل وأزمة الهوية في ظروف التزلزل الخطابي. تنشأ الموضوعات على حافة البنى الخطابية المتزلزلة. ففي الحقيقة، حين يضعف الخطاب الحاكم تتوفر إمكانية ظهور موضوع وتمفصلات جديدة[٦].

إرهاصات خلق تمايزات التشيع/ التسنن

يمكن تحليل خطاب الشيعة والسنة في مقاطع تاريخية مختلفة بهذا المنهج؛ فقد نشأ

---

١. subjectivity.

٢. Social agency.

٣. Political subjectivity.

٤. Jorgensen (and Phillips), p ١٦.

٥. Ibid, p ٦٩.

٦. Ibid, p ٦٠.

الخطاب الشيعي في عصر الصادقين عليهما السلام قبال الخطاب السني، لا سيما في الأبعاد الكلامية والفقهية. وفي خضم ذلك كان لصناعة التمايزات دور أساسي؛ لذلك كُلّف الشيعة بمخالفة تعاليم أهل السنّة لبناء أسس الفقه: «خذ ما خالف العامة»، و«الرشد في خلافهم». وإن لم يرغب الأئمة الأوائل بتصنيف المسلمين صراحة وباستمرار ضمن فرقتين: شيعة وسنة، لكن حدث هذا التصنيف عملياً على أيدي الأمويين؛ فبعد تولّيهم السلطة أصبح اعتبار أتباع الإمام علي «الآخر» جزءاً من عملية إضفاء الهوية على الخطاب الحاكم.

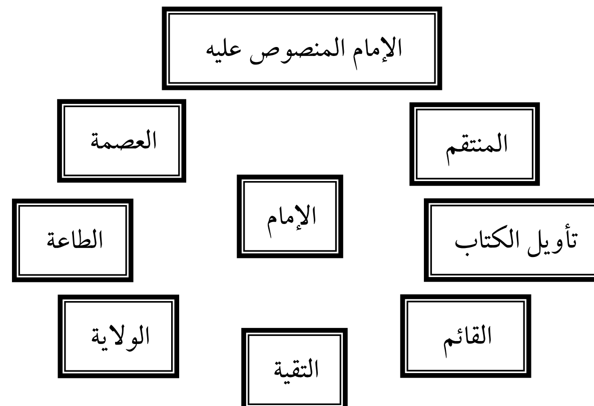
وظهر في عهد الصادقَين الشيعةُ المهتمون بالمعرفة والنصوص، وشكّلت الإمامة أهم قسم في الخطاب الشيعي، وعملت كدال أساسي في محوره، وتمكّن التمحور حول المعرفة والنصوص آنذاك من تلبية الطلبات المتزايدة للجماعة الشيعيّة التي كانت في طور النشوء، من أجل حضور مستمر ومؤثر في المجالات السياسية، فكوّنت جماعة محددة، وإن صنّفت ضمن المعارضين للحكومة القائمة، لكنها لم تقدم على عمل راديكالي حتى في الفترات التي بدت مناسبةً للتدخل السياسي وقلب الوضع القائم.

وتجد دلالات كالقائم والبداء والشفاعة والتقية والعصمة وحوض الكوثر ومنتقم آل محمد و.. معناها في سلسلة من الارتباطات والاتحادات مع سائر الدوال في المراحل التالية، كما تبحث كلّ منها عن صيغة من الأدوار التي يترقبها أو يحتاج إليها هذا الخطاب.

ويبيّن الرسم البياني التالي بوضوح كيفية تكوّن الخطاب الشيعي نظراً للفترات المذكورة[١].

١. لمزيد حول هذا الموضوع، راجع: رسالة ماجستير مجيد مبلغي، في جامعة المفيد، (١٣٨٤ش/ ٢٠٠٥م)، تحت عنوان «تحليل كفتماني شيعه در عصر صادقين عليهما السلام»، [التحليل الخطابي للشيعة في عهد الصادقين عليهما السلام].

إلقاء القواعد الفقهية وبيان الفروع = الفقاهة ــــــ توسيع رقعة التمايزات عن السنة إلى مستوى الأحكام التكليفية ـ الفقهية = العمل بالمذهب	إرجاع الانتظار الباطني لدى الشيعة إلى زمان مؤكّد لكن غير محدد فعّال في الانتظار منفعل قبال الحوادث	قبول أوامر الإمام دون أي نقاش بسبب انتسابه إلى آل الوحي الإمام المفترض الطاعة	تكريس القوة لدى الإمام والمطالبة بالتبعية الكاملة له = الإمامة ــــــ طاعة الإمام المطلقة والمسبقة = الولاية



قبول الأحكام المختلفة الصادرة عن الإمام في المجتمع الشيعي = المصلحة ــــــ عزو المواقف المتفاوتة للأئمة إلى قرار حكيم من أجل حفظ نظام الشيعة = الحكمة	إخفاء أمر القائم «إياكم والتنويه عن خصوصياته» التزام الصمت أمام الظلم والصبر «الذي يملأها عدلاً كما ملئت ظلماً»	الأصل هو حفظ المذهب، لا العمل بتكليف جزئي «التقية ديني ودين آبائي»، «التقية حسنة والإذاعة سيئة»، «لا إيمان لمن لا تقية له»	الراديكالية النظرية في مخالفة أهل السنة، والمماشاة العملية في التعامل معهم = شيعتنا ــــــ إحالة الطاقة المثالية لمناهضة الحكومة إلى حالة باطنية وذهنية = إنتظار المنتقم

خلق التشيع الصفوي التمايز قبال التسنن العثماني : تحالف رجال الدين مع السلطة

نشوء التشيع الإيراني قبال التصوف العثماني يقع في صميم بحثنا الحاضر ـ مسألة الوحدة والتقارب ـ فقد تهيأت الأرضية المناسبة لظهور خطاب جديد مع اتضاح علامات انتزاع الخطابات السابقة على التصوف، نظراً للمتاحية والمصداقية.

ويعدّ تأسيس السلالة الصفوية وسيطرتها نقطةَ عطف في تاريخ الشيعة، كما في عملية التضاد والتمايز بين الشيعة والسنة. «الملك» هو الدال المحوري في هذا الخطاب الذي مفصَلَ عناصر المذهب الشيعي، بصفتها فترات، وميّز نفسه عن الخطاب العثماني الذي يشكل «الخليفة» داله المحوري.

تمكّنت الصفوية بمساندة من العلماء الوافدين في الأغلب من لبنان، من استحضار مفاهيم النطاق الخطابوي ومفصلتها مع سائر دوال الخطاب الجديد. إنّ تاريخ الصفوية مشحون بقصص فساد ملوك هذه السلالة ومجونهم وسكرهم. إذاً لا يمكن عدّهم أفراداً معتقدين وملتزمين بالأصول الأخلاقية والمذهبية، وتبعاً لذلك، لا يتصوّر صدقهم وإخلاصهم في إعلان التشيع مذهباً رسميّاً. لكن على الرغم من ذلك، أقبلوا على العلماء ورجال الدين الشيعة، كالشيخ البهائي ومحمد باقر السبزواري وحسين الخوانساري والعلامة المجلسي، من أجل الحصول على قاعدة شعبية وإضفاء الشرعية على الخطاب الشيعي الصفوي. أمّا هؤلاء العلماء فقد استجابوا لتلك الدعوة وحالفوا الملوك لما وجدوا من فرصة لتبليغ الدين ودعم أسس المذهب الجعفري.

يعتقد شريعتي أنّ من هذا المنطلق جعل جميع المكاسب التي حصلت تبوء بالفشل؛ فحين ارتفعت الموانع عن طريق الممارسات المذهبية وإحياء الشعائر الشيعية، توقفت النهضة الشيعية.

ولم يمتلك الموضوع الاجتماعي استقلاليةً في الخطاب السلطوي الجديد؛ لذلك لم يكن الموضوع الذاتي والمستقل سوى حلماً؛ فحين علا نجم رجال الدين الشيعة، تغيّرت مراسيم تتويج ملوك الصفوية أيضاً. إذ كان في ما مضى أنّ أحد شيوخ المتصوفة يقلد الملك سيف السلطنة؛ لكن طلب الملك حسين من العلامة المجلسي تقليده السيف، وكأنّ علماء الشيعة ـ

الذين لقّبوا بشيخ الإسلام ـ باتوا يفوّضون السلطة والحكومة من قبل الأئمة ـ وهم الأصحاب الحقيقيون للحكومة في الإسلام ـ للملك نفسه.

وقد حمل التدهور الأخلاقي للبلاط والمجتمع آنذاك العلماء إلى انتهاز الفرص التي يتيحها لهم دخولهم البلاط، كي يلزموا الملوك الصفويين بإصدار أحكام تحسّن من وضع الدولة والمجتمع، كمنع المسكرات في زمن السلطان حسين بطلب من العلامة المجلسي، وإن أخفق الأخير في منع الملك نفسه عن شرب الخمر إثر مؤامرة مريم بيكم، عمة الملك. وقد تحققت أخيراً نبوءة المجلسي في أنّ الملك سوف يسلّم السلطة إثر سكره الدائم؛ إذ استسلم لمحمود أفغان بعد فترة طويلة من محاصرة إصفهان وتقديم كثير من الضحايا وظهور علائم الانتزاع[١].

ويمكن تبرير تعاون رجال الدين مع الحكومة وإطرائهم على ملوك الصفوية من وجهة نظر العلامة المجلسي، كما يلي:

١ـ إذا كان عدم اللقاء بالملك أو عدم الاكتراث به يسبب إضراراً بالعلماء وممتلكاتهم فتجب زيارته والتعامل معه وفقاً للتقية.

٢ـ إذا كانت مؤازرة الملوك ومداراتهم تدفع ضرراً عن مظلوم أو تجلب نفعاً للمؤمنين، فيكون القيام بها أمراً ضرورياً.

٣ـ إذا أمكنت هداية الملك وحاشيته بالتواصل معهم، فهو لازم، أي يكون التواصل للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

يعتقد شريعتي أن دور التشكيلة الشيعية في العهد الصفوي، هو: ١ـ التبرير للبلاط الصفوي. ٢ـ التبرير للوضع القائم. ٣ـ تقديس النظام الحاكم. ٤ـ صناعة مادة تخميرية للفرد الإيراني. ٥ـ جمع العدّة والعدد للهجوم على العثمانيين[٢].

كان من الضروري في خطاب التشيع الصفوي الجديد، خلق دوال لإضفاء الشرعية

١. أبوالفضل سلطان محمدي، انديشه سياسي علامه مجلسي [الفكر السياسي للعلامة المجلسي]، قم: بوستان كتاب، ١٣٨١ش/ ٢٠٠٢م.

٢. علي شريعتي، تشيع علوي وصفوي: ١٢٦ ـ ١٢٩، ١٣٥٠ش/ ١٩٧١م.

على السلطة؛ لذلك نجد تغيّراً في الخطاب الشيعي في العهد الصفوي. وفي الحقيقة نرى أهم تغيير في حركة الدال المحورية وانتقالها؛ إذ تبدلت من «الإمام» ونظرية الإمامة إلى «الملك». يقول محمد باقر السبزواري ـ شيخ الإسلام في إصفهان ـ في كتابه روضة الأنوار: «بما أنّ الخلق لا ينقادون إلى الشريعة والأحكام الإلهية طواعية، فهم بحاجة إلى ملك عادل يقودهم باللطف والعنف إلى طاعة الأحكام الإلهية والانقياد إليها، فيوصل كل ذي حقّ إلى حقه ويأخذ ثأر المظلوم من الظالم ويقيم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يسمّى هذا الشخص الإمام وخليفة الله، ويسميه الحكماء الملك على الإطلاق»[1].

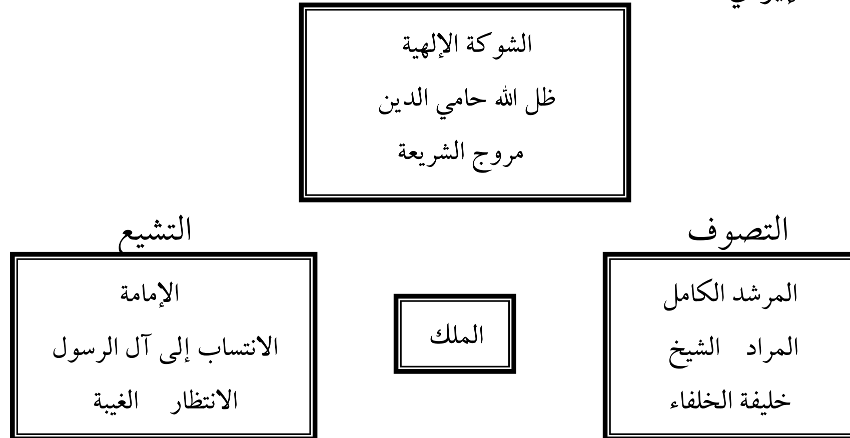
يبيّن الرسم البياني التالي كيف أنّ الخطاب الشيعي الصفوي استطاع مفصلة دوال، كالإمامة والانتساب إلى النبيصَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ والانتظار والغيبة (من الثقافة الشيعية)، ومفاهيم كالشوكة الإلهية (من الخطاب الإيراني)، والولي والمرام (من التصوف)، حول «الملك» الدال المحوري[2]. وقد تألّف الخطاب الصفوي لمناهضة الخطاب العثماني؛ لذلك كانت كثير من حقائقه سطحية، وصناعة التمايزات هذه يمكن ملاحظتها في الخطابين أعلاه.

---

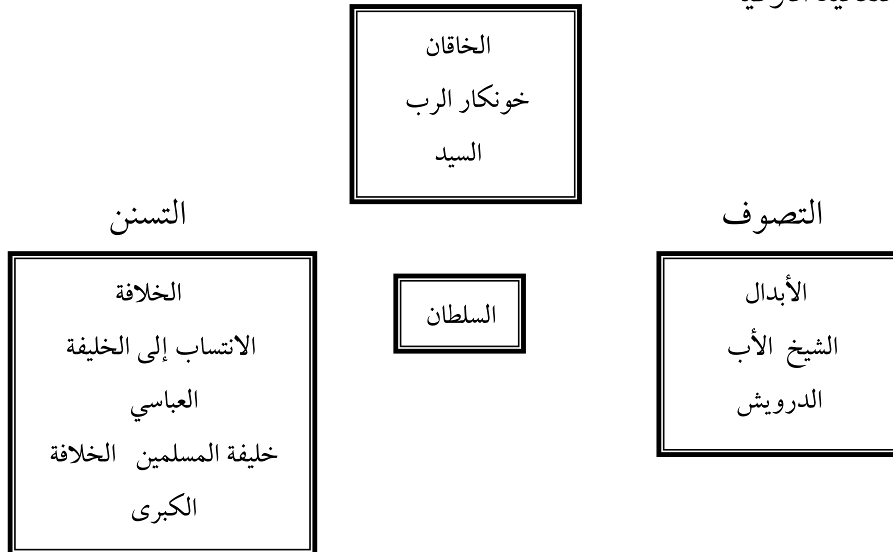
١. محمد باقر السبزواري، روضة الأنوار (فارسي.، تصحيح: إسماعيل تشنكيزي اردهالي، طهران، ميراث مكتوب، ١٣٧٧ش/ ١٩٩٨م.

٢. راجع: رشيد لاهيجانيان، «بررسي زمينه ها وكاركردهاي سياسي تشيع در عصر صفوي»، [دراسة الخلفيات والأدوار السياسية للتشيع في العهد الصفوي]، رسالة ماجستير في جامعة المفيد، ١٣٨٦ش/ ٢٠٠٧م.

أ ـ خطاب التشيع الصفوي



ب ـ خطاب التسنن العثماني



مفصل الخطاب السني العثماني أيضاً مفاهيم من التصوّف والتسنن والحضارة التركية حول دالّه المحوري «الخليفة». ويطلق شريعتي على التشيع الذي يرتضيه، التشيع العلوي، ويضعه مقابل التشيع الصفوي وينتقد التشيع القائم ومن يمثله من

رجال الدين. ويرى شريعتي أنّ التشيع كان ثورياً ومناضلاً حتى العهد الصفوي، لكنّه ما إن أعلن مذهباً رسمياً من قبلهم حتى وظّف لخدمة الدولة والسلطة. وقد جرّ التشيع الصفوي الناس بالتقية والانتظار، إلى الانفعال والانزواء والصمت تجاه جميع الانحرافات وانتهاكات السلطة، وتعطيل النضال بصورة مطلقة، وحوّل التشيع من مذهب فعّال إلى مذهب الخوف والخنوع.

ويرى شريعتي أنّ التشيع الصفوي هو مذهب الشرك والبكاء والتقية والجهل والبدعة والتفرقة والمديح والإطراء والجمود والعبودية والموت والتوسل بغرض التحايل، وتعني الغيبة في التشيع الصفوي الاستسلام والتحمّل والصبر والصمت وتعطيل الإسلام الاجتماعي؛ ولذلك لن يكون هناك معنى للحديث عن الحكومة الحقة أو الباطلة وصلاح المجتمع أو انحطاطه[1].

ويعتبر شريعتي أنّ أشخاصاً كالسيد جمال والميرزا الشيرازي والسيد الخميني ـ الذي يسميه مرجع عصره الكبير ـ لا يمثلون الجوّ الحاكم على الحوزات العلمية، بل هم استثناءات على القاعدة[2]. وينتقد ـ هو وآخرون ـ رجال الدين في العصر الصفوي، ويعتبرون ادعاء الصفويين السيادة والانتساب إلى الإمام موسى الكاظم انتحالاً وكذباً، في الوقت الذي يؤكّد علماء عصر الصفوية هذه السيادة.

لقد أخرجت الصفوية فجأة النهضة الشيعية من مخابئها إلى العلن، لكن لم يكن للأقلية الشيعية آنذاك طقوس محددة أو رموز وعلائم ومراسم اجتماعية. لهذا عولجت هذه القضية بتأسيس وزارة لهذا الأمر، وكلّف شخص باسم «وزير المراثي» بهذه المهمة. جاء هذا الوزير أولاً بتحف الغرب إلى إيران في القرنين السادس عشر والسابع عشر، حيث اقتبس من أوربا الشرقية ـ بعد زيارتها ـ رموز المراسيم الدينية وآلاتها وتصاميمها والمراثي المعمول بها في الكنائس، ثم أضفى عليها ـ بمعونة رجال الدين ـ طابعاً شيعياً إيرانياً؛ فظهرت طقوس ورموز لم يسبق لها مثيل لا في إيران ولا في

---

١. علي شريعتي، مجموعه آثار (بالفارسية) ١٦: ١٣٤.

٢. المصدر نفسه ٢٧: ٢٤٦.

الإسلام ولا حتى عند الشيعة، مراسيم كالتمثيل والتشابيه والتشييع الرمزي ورفع الأعلام الحديدية وخدمة الستارات ورسم الصور والمبارزة وتعليق الأقفال بالأجسام والضرب بالسلاسل أو الموسى والعزف والطبول و...[١].

كان هذا الخطاب الجديد بحاجة إلى خلق تمايزات أخرى، فاشتدّ النزاع بين المذاهب والطوائف. يعتقد إدوارد براون أنّ نفوذ العلماء وعلوّ شأنهم لم يساعد على الوحدة الوطنية، بل على العكس، جرّ تعصّبهم إيران إلى التشرذم، وخير شاهد على ذلك التحاق المجوس في إيران بالأفغان حين هجومهم عليها[٢]. كما لازمت مجموعة من السبّابين المحقق الكركي فكانوا يلعنون الشيخين[٣]؛ من هنا اعتبر علماء العثمانية قتل شيعيٍّ أفضل من قتل سبعين كافراً محارباً[٤].

يكتب أمير محمود بن مير خوانده: «أمر الملك إسماعيل بتغيير محاريب المساجد والمعابد السنية والمناداة حين الأذان بـ «أشهد أنّ علياً ولي الله» بعد الشهادتين، وبـ«حيّ على خير العمل» و «محمد وعلي خير البشر» بعد «حيّ على الفلاح». كما أصدر أمراً واجب الإطاعة إلى حرّاس العتبات المقدسة بقطع رأس كل من يصلي على غير طريقة الإمامية. وألقي كل الجهلة والمتعصبين الذين كانوا يعذّبون محبي أهل البيت والشيعة ويؤذوهم قبل اعتلاء أبناء ملك الولاية العرش في مدينة الولاية، في نار الانتقام. وطهّرت آنذاك أرض آذربايجان من دنس الجهال وأهل الضلال بسيوف الغزاة، وشاع الدين الحقّ بصورة كاملة»[٥].

أصبح اللعن علنياً في هذه الفترة، مما باعد بين المذاهب؛ وللأسف على الرغم من

---

١. المصدر نفسه: ١٦٩، ١٧٠.

٢. المصدر نفسه.

٣. عباس علي عميد الزنجاني، فقه سياسي (بالفارسية): ١٢٣، أمير كبير، ١٣٨٠ش/ ٢٠٠١م.

٤. المصدر نفسه: ١٢٠.

٥. أمير محمود بن مير خوانده، ايران در روزكار شاه اسماعيل وشاه طهماسب (إيران في عهد الملكين: إسماعيل وطهماسب): ١٢٥، ١٢٦، طهران، بنياد موقوفات افشار، ١٣٧٠ش/ ١٩٩١م.

إعلان قائد الثورة الإسلامية [السيد علي الخامنئي] حرمته، مازال الشيعة في عهد الجمهورية الإسلامية يزاولونه. ويتسنّى لنا تخمين أسباب نشوء هذه الظاهرة بالتحليل الخطابي لمسألة الوحدة والتقريب في فترة محددة، وكيف أنّها فقدت موضوعيتها في الخطاب الحديث.

صدمة الحداثة ووحدة الشيعة والسنة

بذلت منذ فترة طويلة جهود للتوحيد والتقريب بين الشيعة والسنة ـ دون التطرق للتحليل الخطابي ـ فيرى ابن رشد أنّ من الضروري الأخذ في الفقه بكل ما يوجد صحيحاً من جميع المذاهب، وعدم الالتزام بتقليد مذهب معيّن[١]. إنّ الأصوليين والعقليين بشكل عام أقرب إلى فكرة التقريب من أهل الظاهر؛ فلم يوافق الآخوند الخراساني الرأي المشهور في ولاية المعصومين بل طرح رأياً آخر؛ إذ كان يعتبر الولاية المطلقة منحصرة بالذات الربوبية، وولاية النبي التشريعية مقيّدة بالأمور السياسية العامة المهمة، كما يجد الأدلة عاجزة عن إثبات ولايتهم في الأمور الجزئية الشخصية، ويرى سيرة النبي والأئمة، محافظة دوماً على حرمة حياة الناس الخاصة وأنّ ولايتهم لم تكن عامة.

يقول الخراساني في رفض رأي الشيخ الأنصاري: «فاعلم أنّه لا ريب في ولايته [الإمام] في مهام الأمور الكلية المتعلقة بالسياسة التي تكون وظيفة من له الرياسة؛ وأمّا في الأمور الجزئية المتعلقة بالأشخاص، كبيع دار وغيره من التصرف في أموال الناس، ففيه إشكال، مما دلّ على عدم نفوذ تصرّف أحد في ملك غيره إلا بإذنه، وأنّه لا يحلّ مال إلا بطيب نفس مالكه، ووضوح أنّ سيرة النبيصَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِه أنّه يعامل مع أموال الناس معاملة سائر الناس؛ ومما دلّ من الآيات والروايات على كون النبيصَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِه والإمام أولى بالمؤمنين من أنفسهم. وأمّا ما كان من الأحكام المتعلقة بالأشخاص بسبب خاص، من زواج وقرابة ونحوهما، فلا ريب في عدم عموم الولاية له، وإن يكون أولى بالإرث من

---

١. حمادي العبيدي، ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية: ٦٨، بيروت، دار الفكر العربي، ١٩٩١م.

القريب، وأولى بالأزواج من أزواجهم؛ وآية ﴿**النَّبِيُّ أَوْلى بِالْمُؤْمِنِينَ**﴾ (الأحزاب: ٦) النبي أولى بالمؤمنين» (الأحزاب: ٦)، إنّما يدلّ على أولويته فيما لهم الاختيار، لا فيما لهم من الأحكام تعبداً وبلا اختيار.

بقي الكلام في أنه هل يجب على الناس اتّباع أوامر الإمامعليه السلام والانتهاء بنواهيه مطلقاً ولو في غير السياسيات وغير الأحكام من الأمور العادية، أو يختصّ بما كان متعلقاً بهما؟! فيه إشكال، والقدر المتيقن من الآيات والروايات وجوب الإطاعة في خصوص ما صدر منهم، من جهة النبوة والإمامة»[١].

وإذا لم يجد الآخوند الحكومة الدستورية مخالفةً للشريعة، لكنه خالف إلحاق عبارة «المشروعة» إلى عنوانها، ولم يكن ذلك جدالاً على ألفاظ، بل كان يعتقد بانحصار الحكومة المشروعة بالمعصومين.

وفي رأيه الآخر، لا يعتبر ولاية الفقيه مطلقةً بعد نفيه لولاية الفقهاء في الأمور الحسبية، كما لا يجد في المجال العام فرقاً بين الفقيه وغيره[٢]. لكنّه شقّ طريقاً من خلال الحركة الدستورية بنظرته الإيجابية للحداثة، واتبعه الآخرون بعد ذلك.

لفت السيد البروجردي الأنظار إلى مسألة مهمة ممّهداً بذلك للتقريب بين الفريقين والتعاون مع الشيخ شلتوت. يعتقد البروجردي أنّ علينا طرح الولاية الدينية للأئمة بدل الولاية السياسية التي أصبحت من التاريخ؛ لذلك ينبغي التركيز على حديث الثقلين أكثر من حديث الغدير، إذ إنّ قضيتنا اليوم تفسير الشريعة لا حقانية الإمام عليعليه السلام في أمر تاريخي. ويعتبر الشأن الذاتي للأئمة تبليغ الشريعة وتفسيرها لا الدخول في السياسة بل لم يتصدّوا لها إلا من باب «المصلحة»[٣].

---

١. محمد كاظم الخراساني، حاشية كتاب المكاسب، تصحيح: سيد مهدي شمس الدين، ط١، طهران، وزارة الإرشاد، ١٤٠٦هـ.

٢. محسن كديور، سياست نامه خراساني: ١٠ ـ ١١، طهران، كوير، ١٣٨٥ش/ ٢٠٠٦م.

٣. علي بناه اشتهاردي، كتاب صد ساله چرا صدا درآورد؟ [لم أثار كتاب مائة عام ضجّة؟]: ١٦٠ ـ ١٧٨، قم، علمية، ١٣٩١هـ.

ويعتبر الشيخ محمد صالح الحائري المازندراني ـ المعاصر للبروجردي ـ خطوات الشيخ عبد المجيد سليم للتقريب بين المسلمين، من خلال احترام عقائد الآخر والتركيز على المفاهيم المشتركة كالنبي صلى الله عليه وآله والقرآن الكريم، ضروريةً، لكنّها غير كافية، داعياً مفكري كلا الفريقين لإعادة دراسة جميع مسلّماتهم؛ معتقداً أنّ مفاد حديث الغدير هو ترشيح الإمام علي عليه السلام، لا تنصيبه في منصب سياسي[١].

ولم يفكك الشيخ الدكتور مهدي الحائري في نظرية الوكالة التي طرحها، بين شؤون رجال الدين والأمور السياسية فحسب، بل اعتبر السياسة أمراً وضعياً لا يتمتع بكثير صلةٍ بالدين؛ لذلك يجد الحكمة منفصلةً عن الحكومة، كما فعل علي عبد الرازق من قبل. ويعتقد الحائري أنّ الأئمة المعصومين لم يتمتعوا بولاية سياسية، بل لا يرى شأناً كهذا لهم؛ إذ يستلزم ذلك دوراً مضمراً (دور مع واسطة) في رأيه. ويمكن مقايسة هذا الاستدلال بإثبات نظرية النصب ببرهان اللطف. ويعتقد الخواجة نصير الدين الطوسي بأننا لو لم نبلغ الواقع في المسائل الجزئية لم يتحقق مقصود الشارع؛ فينبغي أن ينصّب هو أحداً ما، وعلى خلافه يرى الشيخ الحائري أنّ تنصيب وليّ للأمور التنفيذية أمر مستحيل، ناهيك عن ركاكة الاستدلال، كما أنّ العمل بالتكليف أو عدمه لا يتصوّر إلا بعد وجوده في مرحلة الجعل، وهي متأخرة رتبةً عن إرادة تشريع الحكم؛ إذاً فضمان تنفيذ كل حكم خارج عن جعله وتشريعه؛ فإن أراد الله تحديد ضمان تنفيذ الحكم (الولاية السياسية) لاستلزم ذلك تقدّم الشيء على نفسه بمرتبتين، وهذا دور مضمر[٢].

وهناك آراء مختلفة لآخرين في التقريب أيضاً؛ فعلى سبيل المثال، كان للتقية المداراتية ـ قبال التقية الزمنية ـ التي أفتى بها الإمام الخميني دوراً مهماً في توحيد المسلمين في عهد

---

١. الشيخ محمد صالح الحائري المازندراني، «منهاج عملي للتقريب»، رسالة الإسلام.

٢. مهدي الحائري اليزدي، حكمت وحكومت (بالفارسية): ١٦٥ ـ ١٧٠، لندن، شادي، ١٩٩٥م؛ ويمكن الاطلاع على نقد هذه الفكرة في المصدر التالي: سيد صادق حقيقت، توزيع قدرت در انديشه سياسي شيعه [توزيع السلطة في الفكر السياسي الشيعي]: ٩٧ ـ ١٠٠، طهران، هستي نما، ١٣٨١ش/ ٢٠٠٢م.

الجمهورية الإسلامية.

نظرية الشيخ واعظ زاده الخراساني في قضيّة التقريب

كما يسعى الشيخ واعظ زاده الخراساني لتقديم صياغة جديدة عن شرعية حكومة أبي بكر؛ نظراً لاعتقاده بعدم أصالة الاختلاف بين الشيعة والسنة في العصر الحاضر، ويرى أنّ من الممكن اعتبار حكومة الخلفاء مشروعة، شرط أن نميّز بين أولويتين: الأولى هي الالتزام بالنص على الخلافة، والثانية هي صدّ المنافقين والمرتدين واليهود والنصارى بواسطة شورى أهل الحلّ والعقد، وهو ما كان عليعليه السلام يذعن به. ويمكن تبرير الأولوية الثانية بصورتين: ١ ـ الترتب (الحكمين المتضادين، حيث يتوقف الثاني على عصيان الأول). ٢ ـ من باب الضرورة. وشواهد الأولوية الثانية هي:

١ـ كلام الإمام عليعليه السلام في الخطبة السادسة من نهج البلاغة: «إنّه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه، فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب أن يرد. وإنّما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإن اجتمعوا على رجل وسمّوه إماماً كان ذلك لله رضى»؛ ولهؤلاء إصدار حكم القتل أيضاً.

٢ـ كلام الإمام علي: «لقد علمتم أنّي أحق الناس بها من غيري، والله لأسلمن ما سلمت أمور المسلمين ولم يكن لها جور إلا عليّ خاصة».

٣ـ وكلامه: «والله ما كانت لي في الخلافة رغبة». أي لم تكن له رغبة بالأولوية الثانية لكنّه اعتبرها شرعية في النهاية.

٤ـ اعتبار الإمام علي حضور جماعة كافياً للبيعة.

٥ـ احتجاجه في الخطبة ١٧٢ من نهج البلاغة على طلحة والزبير بأنّهم بايعوه، في حين كانت البيعة بعد الخلفاء الثلاثة ولم تكن على إمامته.

٦ـ قوله في الخطبة ٢٢٩: «وبسطتم يدي فكففتها، ومددتموها فقبضتها».

كما وردت رسالة في كتاب الغارات للشيعي الثقفي الكوفي، ذكر فيها أنّ بعض أصحاب الإمام علي، كحجر بن عدي، سألوه عن الخليفتين حين سقطت مصر بيد معاوية. والغريب أنّ الأمر غامض بالنسبة لهم بعد مرور أكثر من ثلاثة أعوام عليه،

فأجابهم الإمام: «فخشيت إن لم أنصر الإسلام وأهله أن أرى فيه ثلماً وهدماً... فمشيت عند ذلك إلى أبي بكر فبايعته... فلما احتضر بعث إلى عمر فولاه، فسمعنا وأطعنا». وقد جاءت هذه الرسالة مقطّعةً في نهج البلاغة، كما ذكرت في شرح ابن أبي الحديد بوصفها خطبة[1].

ويؤيّد تاريخ الصحابة هذا الرأي أيضاً؛ فقد اجتمع الأنصار في السقيفة النائية ولم يجتمعوا في المسجد كي لا يسمع المهاجرون بأمرهم، لكن التحق بهم عمر وأبو بكر وأبو عبيدة، وطرحوا خلافة أبي بكر؛ إذاً لم تكن مؤامرة مبيّتة ولم يذكر أحدٌ اسم عليعليه السلام.

وقد تكون الأسباب التالية وراء مبايعة الناس أبي بكر:

١ـ صحيح أنّ علياً أوّل من آمن برسول الله، لكن تمّ ذلك في البيت في حين كان إيمان أبي بكر في العلن.

٢ـ حين نام علي مكان رسول الله، ينقل القرآن قصة غربة أبي بكر في الغار، ولم يقل له النبي: «لا تخف»، بل «لا تحزن». أي لم ينشأ الموضوع من ضعف نفسه، بل الحزن على المكاسب وهكذا كان تصوّر الناس عنه.

٣ـ ذكر اسم كليهما في حجّة السنة التاسعة؛ إذ كان أبو بكر أمير الحاج، وإن قالت الشيعة: إنّها أخذت منه، وفيها عرف علي بقتله المشركين، عُرف أبو بكر بحكمته ووقاره، وفي هذا يقول الشيخ شلتوت: إنّ أبا بكر كان مظهر السلم فيما كان علي مظهر الغضب[2].

ويذهب واعظ زاده إلى أنّه حيث لم تتحقق حكومة الإمام عليعليه السلام، كان هناك وجه لشرعية حكومة الخلفاء؛ فلا يمكن اعتبارها غير شرعية بالكامل، فهو وإن لم ينظر إلى المسألة من منطلق خطابي، لكنه يقول بوضوح: إنّ كثيراً من القضايا الشيعية البديهية في

---

١. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٢: ٣٥.

٢. واعظ زاده الخراساني، «در محضر استاد، پيرامون نهج البلاغه»، [في رحاب الأستاذ، حول نهج البلاغة]، مجلة نهج البلاغة، ع ٤ ـ ٥، صيف ١٣٨١ش/ ٢٠٠٢م.

هذا الزمان تحتاج إلى إعادة نظر فيها، ومن الممكن فهمها بشكل آخر.

ما هي المسؤوليات في عصر الجمهورية الإسلامية؟

لا يمكن تقييم مصير الجمهورية الإسلامية الإيرانية بمعزل عن المذهب الشيعي؛ فقد شهد التشيع هذه المرة خطاباً جديداً من التطورات التاريخية والتحولات الفكرية في إطار هذا النظام الجديد، بدالّها المحوري «ولاية الفقيه». وتعود هذه المسألة إلى سيطرة فكرة تلازم «التشيع» و«السياسة» في الجمهورية الإسلامية الإيرانية. وفي هذه الفترة بالذات تكوّن خطاب من التشيع والإسلام السياسي، ليجمع عناصر التراث/ الحداثة بشكل بديع، ولأول مرة في تاريخ الشيعة يطالب أتباع هذا المذهب بشكل من أشكال أصالة العمل، على الرغم من الالتزام ببعض المفاهيم الشيعية الاعتقادية المتمركزة على المعرفة. وقد اعتمد التشيّع هذه المرة في أفقه الجديد على مجموعة محددة من المعتقدات (أصالة المعرفة) ومصادر محددة لتفسيرها (أصالة النخب)، وفي نفس الوقت طالب أتباعه بالحضور في المجتمع (أصالة الجمهور)، والتفاعل الإيجابي مع الأحداث الجارية في مجالات السلطة والسياسة (أصالة العمل).

وملخص الحديث: إنّ وحدة الشيعة والسنة إذا ابتنت بشكل تكتيكي على أصل الضرورة وأمثالها فسوف تبقى مهددة؛ فبمجرد الخروج من ظروف الضرورة تبدأ التناقضات، ولا تكفي العودة إلى القرآن بوصفها آليةً لبلوغ الوحدة أيضاً؛ لأنّ الخلاف بدأ عليه أساساً، فالنزاع الشيعي/السني أمر خطابي، ويختلف من خطاب لآخر، وأغلب نزاعات الشيعة والسنّة في العصر الصفوي، وبعض اختلافاتهم تعود إلى عهد الصادقين عليهما السلام ممّا يقبل التفكيك؛ وإنّما برزت هذه الازدواجية في عهد الصادقين؛ لأنّ بعض الأفراد ـ كأبي حنيفة ـ أسّسوا مدارس فقهية قبال الإمام الصادق. بينما كان النزاع في العصر الصفوي سياسياً واجتماعياً يعود للسلطة وتأسيس السلالة الصفوية.

إنّ خلفية أغلب عناصر الصفوية وأواصرها التكافؤية قبال العثمانية تعود إلى السلطة بمعناها العام، لا الآراء الدينية والأفكار.

وفي العصر الحديث ـ عهد الجمهورية الإسلامية ـ أصبح «الآخر» هو الإلحاد

والأنسنة (في الأبعاد الفكرية)، وإسرائيل (في الأبعاد السياسية)؛ فعلى الجميع ـ شيعة وسنّة، وحتى أتباع الديانات الإبراهيمية وجميع أحرار العالم ـ مقاتلة العدو المشترك من موقع واحد. إنّ الذين يسعون لإثارة النعرات الطائفية مرة أخرى ـ عامدين أم جاهلين ـ يخدمون العدوّ المشترك.

وفي هذا العصر يسعى الغلاة من الشيعة والسنة عن جهل في الغالب، والمستعمرون عن قصد وعمد، إثارة النزاع الشيعي/ السني مرة أخرى[1]؛ ليصرفوا الأنظار عن تقابل الدين/ الإلحاد، والمظلوم/ الظالم. والغريب في الأمر أنّ المفرطين من الفريقين مستعدّون للاتحاد مع أهل الكتاب وغيرهم، لكنّهم لا يريدون إطفاء نيران غيظهم، ويجيزون إراقة دم بعضهم.

إنّ الإلحاد ثقافيّاً وإسرائيل سياسيّاً كفيلان بأن يصوغ الشيعة والسنة تعريفاً لمواقعهم في الخطاب الجديد، استعداداً لصناعة تمايزات جديدة في عصر العولمة.

---

١. على سبيل المثال، كفّر الشيخ عبد الرحمن الجبرين ـ عضو المجلس الأعلى للإفتاء في السعودية ـ الشيعة بتاريخ ٢٢/ ٣/ ١٤١٣هـ، وعدّ ذبائحهم محرمة، وأنّهم يستحقون القتل لشركهم. كما اعتبر أيمن الظواهري ـ الرجل الثاني في القاعدة ـ قتل الشيعة مسؤوليّته الدينية، في رسالة إلى ابن لادن؛ حيث قال فيها: إنه لو لم تكن الدولة الصفوية، لكنّا اليوم جميعاً نقرأ القرآن في أوروبا، فقتل هذه الجماعة الخارجة عن الإسلام والعدوّة لله ورسوله واجب، والسبيل الوحيد لذلك ضرب الروافض بشكل متوالي، عسكريين كانوا أم غير عسكريين.

والمورد الآخر هو بيان علماء السعودية بتاريخ ١٦ ذي القعدة ١٤٢٧هـ، ضدّ الشيعة ونشاطاتهم في العراق؛ فقد وصف هؤلاء الشيعة بالروافض والصفوية والباطنية، واتهموهم بالتقية والتواطؤ مع أمريكا.

خمس نظريات في دراسة الخلافات الإسلامية

أ. محمد نوري[1]
ترجمة: الشيط مرتضى الساعدي

تمهيد

ثمة الكثير من العوامل التي سببت هذا التخلّف الملحوظ في بلاد المسلمين، منها الفقر الفاحش لكثير من الناس، ومنها بعض الطبقات المتموّلة البورجوازية، ومنها بعض التعاليم الدينية، وكذلك شيوع الفكر الماركسي الذي يدعي مناوءته للنظام الطبقي والشعارات الاشتراكية التي رفعت للمطالبة بالعدالة والمساواة الاجتماعية. هذه العوامل وغيرها هي التي حدت بالمفكرين الإسلاميين إلى البحث الجدّي والواعي لدراسة علل الخلاف بين المسلمين بحيث صرنا نجد في ثنايا الكتابات الإسلامية المعاصرة الكثير من هذه الأفكار الإصلاحية.

وتعالج هذه المقالة أربع نظريات مهمة، تمثل حصيلة أفكار بعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين في إيران، وللمقالة بعد ذلك رأي خامس تشير إليه. وتعتقد هذه المقالة أن كثيراً من الخلافات تتوقف معالجتها على فهم الرأي الخامس إن لم يكن ذلك في كل العصور فلا أقلّ في عصرنا الحاضر.

---

١. باحث في الحوزة والجامعة، ومشرف وكاتب في العديد من الموسوعات الإسلامية.

خمس نظريات في عوامل اختلاف المسلمين

وهذه الأسباب هي: ١ـ العامل الطبقي في الاختلاف. ٢ ـ العامل النفسي في النزاع. ٣ـ العامل العقائدي والثقافي وبعبارة أخرى صراع المدارس والرؤى. ٤ـ العامل الأخلاقي والعلمي إلى جانب النظرية المختارة.

وإذا قمنا بدراسة هذه الآراء وإرجاعها إلى العلل الأساسية التي انطلقت منها، فسنجد أن الرأي الأوّل ينطلق من فلسفتي: التاريخ والاجتماع، أمّا الرأي الثاني فمن دراسات الأناسة، فيما يقوم الرأي الثالث على فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، وينبني الرابع على فلسفة الأخلاق، ليبقى الخامس منبعثاً من فلسفة الدين وفلسفة العلوم.

وتجدر الإشارة إلى أن بعض المفكّرين الآخرين عالجوا هذا الموضوع عبر علم الجغرافيا السياسية أو الإنسانية أو العرقية، وهو خارج عن محل بحثنا.

ولا تبحث هذه المقالة عن الجذور التاريخية لهذه التنظيرات أو مقارنتها وتطبيقاتها ولا معيار مدى مطابقتها للواقع أو فاعليتها؛ لأن كل واحد من هذه المواضيع يحتاج إلى بحث مستقل. كذلك لن تتطرق للأسس الفلسفية المعتمدة لدى كل نظرية، بل تحصر اهتمامها بالجانب المختص بتحليل الفلسفة ذات الطابع الاجتماعي، دون التطرق للتحليلات التي تكوّنت على أساس الدراسات السياسية البحتة، كالنظريات التي تذهب إلى أن فكرة المؤامرة وتدخل الأجنبي هي العلة الأساسية للخلاف.

١ـ العامل الطبقي في الاختلاف، نظرية الدكتور شريعتي

وتعتبر بعض المصادر أن العامل الطبقي كان السبب الرئيس للخلاف، لترى ـ في المقابل ـ أنّ الوئام والتلاحم في المجتمع ينتجان عن مساعي الطبقات المسيطرة.

وقد نشر في السنين الأخيرة كتاب يحمل عنوان (موضع كيريهاي طبقات اجتماعي

/ مواقف الطبقات الاجتماعية)[١]، والعنوان نفسه يصرح بمضمون النظرية التي تحدّثت عن الطبقات المستضعفة والمستكبرة والمترفة، وعن رؤوس الاقتصاد، والمنذرين الإلهيين والرهبان والأحبار، وعن حكومة الدين الكاذبة، وهذه الطبقات تتنازع فيما بينها للحفاظ على مصالحها.

وترجع هذه الطبقات جميعها إلى: ١ـ أصحاب الثروة الاقتصادية. ٢ـ الطبقة الفقيرة. بمعنى أن المنذرين الإلهيين إنما يظهرون بدافع الدفاع عن المستضعفين وتدخل النظريات الدينية والثقافية حلبة الصراع للدفاع عن القدرات الاقتصادية.

وتنطلق هذه النظرية في تحليلها لنزاعات الماضي والحاضر من الرجوع إلى الآيات القرآنية مع التقسيم الآنف الذكر، ولا تتيسر الوحدة المنشودة والتلائم في المجتمع إلا بانهزام القدرات الاقتصادية والسياسية وأتباعها وانتصار المستضعفين وسيطرتهم. وقد هاجم المنذرون الإلهيون ثلاثة محاور حتى يقيموا العدالة الاجتماعية ومن ثم يصل المجتمع إلى درجاته المنشودة من الرقي والتقدم:

١ ـ الهجوم على محور (القرية الظالمة) وهدم أسسها.

٢ ـ الهجوم على الممارسات والأساليب الفاسدة كالتفاوت الطبقي أو مظاهر السرقة والفحشاء والتطفيف الارستقراطية.

٣ ـ الهجوم على القيادة الفاسدة[٢]، أي علية القوم وأشرافهم الفاسدون.

ويطلق مصطلح (القرية) الوارد في القرآن الكريم على الأنظمة القبلية البدائية الخالية من المنازعات الحادة والشديدة، لكن بعد ذلك تعقدت هذه المجتمعات البدائية شيئاً فشيئاً وتحولت إلى طبقات تتخذ أشكالاً سياسية واقتصادية مختلفة تشهد الكثير من الصراعات الطبقية الداخلية[٣]، وتعزي هذه النظرية الفقر والظلم وعدم المساواة إلى التعالي الطبقي، وهذا ما يؤدي إلى صراعات اجتماعية وسياسية لا تقف عند تقسيم

---

١. زهرا رهمورد، موضع كيري طبقات اجتماعي، طهران، منشورات القلم، ١٣٥٧ش/ ١٩٧٨م.

٢. المصدر نفسه: ٤٠.

٣. حبيب الله بيمان، حيات ومرك تمدّنها: ١٨، طهران، منشورات القلم، ١٣٥٦.

المجتمع إلى طبقتين؛ بل تنسحب على الشارع العام لتؤدي إلى كثير من التشظي. وتعتقد هذه النظرية أن جذور جميع أنواع الاختلاف ترجع إلى منطلقات طبقية تتسم بالنفعية الاقتصادية عموماً أو بالدفاع عن صنف معين أو شريحة خاصة[(١)]، وكذلك بناءً على هذا لا يمكن تحقيق الانسجام الاجتماعي إلا عن طريق مشروع تاريخي وتبنّي دعوات الأنبياء والمصلحين وقيام مجتمع عادل تسوده المساواة بين جميع الشرائح المختلفة.

كما تؤكّد هذه النظرية على أن وجود طبقات تعبد المال وتجمعه سببٌ رئيس لتعميق المسافات الفاصلة بين فصائل المجتمع، مما يسبب تزايد حالات الفقر الفاحش فيه، وهو ما يؤدي بدوره إلى ظهور صراعات اجتماعية أو حتى سياسية شديدة.

لقد درس الدكتور علي شريعتي الصراعات الطبقية في العديد من كتبه وأعماله منطلقاً من فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع التاريخي، وعالج البحث بطريقة أكاديمية حديثة؛ لذا يمكننا أن نعدّه المؤسس لهذه النظرية في العصر الإسلامي الحديث[(٢)].

وقد عولجت هذه المسألة في كثير من الدراسات الفكرية منذ الحركة الدستوريّة في إيران وإلى العصر الحاضر، سيما في الخمسين سنة الأخيرة؛ حيث اتخذت صوراً وأشكالاً متنوعة، ولتقابل بالرد تارة وبالقبول أخرى، مما لا يسع المجال هنا لتتبّعه.

لقد طرحت هذه الدراسات تحت مسميات مختلفة كإسلام السوق، ويقصدون به الإسلام الذي يتأثر بآراء التجار، والتحالف الثلاثي الذي يقع بين أصحاب المال والسلطة من جهة وأهل المكر من رجال الدين من جهة أخرى. والمجتمع العاري من الطبقات الذي تسوده المساواة. وتحتوي هذه القراءات على آراء وانطباعات مختلفة، لكنها أحياناً تعالج كلّها بمعالجة واحدة ويحكم عليها بحكم واحد، وعلى سبيل المثال يتهم أصحاب هذه النظرية كافّة بالإلحاد الشرقي أو بالتأثر بآراء ماركس في فلسفة

١. راجع: حبيب الله بيمان، برداشتي از فلسفة تاريخ از ديدكاه قرآن؛ وله أيضاً: مالكيّت، كار وسرمايه؛ وأبو ذر ورداسي، نابيوستكي فئودالسيم در ايران.

٢. علي أكبر، بيرامون طبقات؛ ورسول جعفريان، نقدي بر اسلام شناسي درسهامي مشهد، وهما منشوران في مجلتي: جهان نو، ونور علم؛ وانظر: علي شريعتي، زير بنا وروبنا فلسفه تاريخ.

التاريخ والاجتماع[١].

وقد كان للمرحوم مطهري دور بارز في تشريح ونقد جوانب مختلفة من هذه النظرية؛ حيث عالجها في كثير من محاضراته وكتبه المختلفة[٢]، من جهة أخرى نجد أن هناك فكراً آخر ينكر أساس هذه النظرية عبر إنكار التضاد فلسفياً حيث يعتبر أن الوحدة العقائدية والاجتماعية هي العامل الأساس لتقدم المجتمع وازدهاره، لكن هذا الفكر أيضاً لم يسلم من النقد[٣].

٢ ـ العامل النفسي في الاختلاف، نظرية العلامة الطباطبائي و ...

وقد تعرض العلامة الطباطبائي إلى جذور الخلافات بين المجتمع[٤] وشرحها بتفصيل واسع عند تفسير الآيات ١٠٩ ـ ١١٩ من سورة هود المباركة[٥]، وقد درس الخلاف والصراعات من زاوية علم النفس البشري قال: «الاختلاف من حيث الطبائع المنتهية إلى اختلاف البنى، فإن التركيبات البدنية مختلفة في الأفراد وهو يؤدي إلى اختلاف الاستعدادات البدنية والروحية وبانضمام اختلاف الأجواء والظروف إلى ذلك يظهر اختلاف السلائق والسنن والآداب والمقاصد والأعمال النوعية والشخصية في المجتمعات الإنسانية، وقد أوضحت الأبحاث الاجتماعية أن لولا ذلك لم يعش المجتمع الإنساني ولا طرفة عين. وقد ذكره الله تعالى في كتابه ونسبه إلى نفسه حيث قال: ﴿**نَحْنُ قَسَمْنا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَرَفَعْنا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ**

---

١. راجع: مطهري بايه كذار نهضت نوين در بازشناسي اسلام أصيل: ٩٩ ـ ١٠١، نشر سازمان مجاهدين انقلاب اسلامي.

٢. مثل فلسفة التاريخ، والمجتمع والتاريخ، والدوافع نحو المادية، ونقدٌ للماركسية.

٣. راجع: أبو الحسن بني صدر، تضاد وتوحيد، روش شناخت بر بايه توحيد؛ وله أيضاً: مقالة: در روش، والتي تعرّض لها المرحوم مطهري بنقد مفيد في هذا المجال، طبع مع الأصل.

٤. عبد الكريم سروش، نقد روش شناخت بر بايه توحيد، وهي مقالة ملحقة بكتاب: تحرير نو از نقدي ودر آمدي بر تضاد ديالكتيكي، طهران، ياران، ١٣٦١ش/ ١٩٨٢م.

٥. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١١: ٤٢ وما بعدها.

لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيّاً﴾(الزخرف: ٣٢) ولم يذمه تعالى في شيء من كلامه إلا إذا صحب هوى النفس وخالف هدى العقل»[١].

إنّه يرى أن الطبيعة البشرية مجبولة على التقوى والفجور على حدّ سواء[٢]. ولم يقصر الطباطبائي نظره على التفاوت الفطري بل وسعه ليشمل الاختلافات الاجتماعية. وهو بذلك يكون قد طرح نظرية جديدة في الفكر الإسلامي وهي التي يطلق عليها أحياناً (نظرية التوحش الطبعي والتمدن الفطري)[٣]، وهو يعتبر وقوع هذه الخلافات بين البشر حتمياً وبديهياً ونابعاً من الفطرة البشرية. لكن توجد أيضاً نقطة اشتراك بين جميع البشر هي عبارة عن جوهر الإنسانية أو الصورة الآدمية.

وعلى الرغم من هذه الاختلافات كلّها بين مشاعر الناس وإدراكاتهم التي تؤدي بالنتيجة إلى اختلاف المقاصد والطموحات إلا أنها تتحد في الجامع المشترك الإنساني[٤]. والطباطبائي يرى في القانون ضرورة ملحة لإزالة الخلاف الاجتماعي أو بعبارة أخرى استثماره بطريقة أفضل[٥]. كما يعتبر الأحكام الدينية أفضل طريق لإرجاع الحقوق المسلوبة إلى أهلها ورفع الظلم والتعدي عن الآخرين.

وللشيخ مطهري بحث في هذا الموضوع عند توضيحه نظرية العدل الإلهي، وأنه كيف يتناسب القول بالعدل الإلهي مع ما نجده من الفروقات بين البشر؟ وهو بحث يمكن أن نعتبره تتميماً لنظرية الطباطبائي؛ فهو يقول: إن الصحة والسقم والجهل والعلم أو الضعف والقوة أو غيرها من الفروقات الموجودة بين الناس تعالج كلها في علم الكلام الشيعي بمعادلة الشر العارض حينما تبحث في نظرية العدل الإلهي، ومن جهة أخرى يرى أن الفروقات الكامنة في شخصيات الناس إنّما هي ممهدة لتقدم

---

١. المصدر نفسه: ٦٠ ـ ٦١.

٢. المصدر نفسه.

٣. راجع: عبد الله جوادي آملي، شريعت در آينه معرفت: ٤٠١.

٤. المصدر نفسه.

٥. المصدر نفسه.

المجتمع وتطوره شرط الاستغلال الإيجابي والصحيح لها[١].

التفسير الخاطئ لنظرية الطباطبائي عند العلامة جوادي الآملي

وهناك من المعاصرين فيلسوف آخر متأثر بمدرسة صدر المتألهين هو الشيخ جوادي آملي، يبدو أنه لم يستوعب جيداً مراد الطباطبائي في نظرية التوحش الطبعي؛ لذا فسرها على أساس قوى النفس عند أرسطو ففصل بين إنسانين: إنسان خاضع لقوى النفس الشهوانية، وهذا هو الوحشي بالطبع، وإنسان آخر خاضع لقوى النفس العاقلة وهو المدني بالفطرة[٢]، وقد يستعمل أحياناً اصطلاح مدني بالطبع مرادفاً للمدني بالفطرة في مقابل الوحشي بالطبع[٣].

ونحن نعتقد أن هذا كلّه بعيد عن نظرية الطباطبائي؛ والدليل ما كتبه العلامة نفسه حول الاستخدام بعد نظرية بقاء الأصلح لداروين.. ففي الواقع هو يقبل بنظرية داروين لكن منضمةً إلى وجود الوعي البشري[٤].

لقد وجد الطباطبائي ـ بوصفه أحد الفلاسفة الإنسانيين الواقعيين ـ في الإنسان اتجاهين وسلوكين: أحدهما عالٍ والثاني دانٍ، وهذان الاتجاهان ملازمان له في كل الظروف، واعتبر أن الأول موجود في طبيعة الإنسان، والثاني يرجع إلى فطرة الإنسان، وقد استرعى انتباهه اهتمام القرآن الكريم بتوضيح كلا البعدين، أما نظرية أرسطو التي انطلقت من الفلسفة المشائية التي لها فروضاتها الخاصة، فقد قوبلت فيما بعد بانتقادات حادّة.

ومع أن جذور الخلافات الاجتماعية قد درست بدقّة في هذه النظرية الإنسانية

---

١. راجع: مرتضى مطهري، العدل الإلهي.

٢. راجع: عبد الله جوادي آملي، مقالة: نظريه علامة طباطبائي در توحش طبعي وتمدن إنسان، الملحقة بكتابه: شريعت در آينه معرفت.

٣. المصدر نفسه.

٤. مقالة: قرآن وتنازع بقا وانتخاب اصلح، ضمن مجموعة مقالات منشورة بجهود السيد هادي خسروشاهي، ج١: ٢٥٧.

وطرح الحلّ القانوني أو الشرعي للوقوف بوجه النتائج السلبية الناتجة عنها، إلا أنه لم توضح صلة هذه الخلافات بالتشريع القانوني لإقامة العدالة بشكل جيد؛ لأن القانون في حدّ ذاته لا يعطي أية ضمانات عملية بل هو بحاجة إلى منفذين أكفاء هم الذين يطبقونه على وجهه الصحيح لأجل بسط العدل. وبنظرة عامة إلى التاريخ نجد أن القوانين التي كانت تدّعي العدالة كانت الخلافات الاجتماعية إلى جانبها دائماً وقليلون جداً هم الأفراد الذين وفقوا لتطبيق العدل، وما عدا ذلك فالتاريخ مملوء بالظلم والتعدي من بعض الناس على بعضهم الآخر.

أحد أسباب إقبال الناس على المدرسة الداروينية ـ الاجتماعية والأخلاقية هو اليأس الذي أصابهم وعدم وجود سبيل صحيح لحلّ المشكلة؛ لقد تبنت المدرسة الداروينية شرعية السلطة العليا في عملية تنازع البقاء وبقاء الأصلح وأيدتها[1].

وينقل العلامة الطباطبائي أيضاً عن بعض المفسّرين تفسيرهم لكلمة (الزبد) الواردة في القرآن الكريم على أساس تنازع البقاء؛ حيث يفنى دائماً الزبد الباطل، أي الأنواع العاجزة في المجتمع، ويبقى الحق أي الأنواع الأكمل التي تستطيع أن تكوّن حضارةً في المجتمع[2]. ثم يطرح الطباطبائي رأيه بعد ذلك فيقول: «وإن كان قد أشير في الآيات التي يبحثون هم فيها إلى مسألة تنازع البقاء بين أنصار الحق من جهة وبين أنصار الباطل من جهة أخرى وانتصار أتباع الحق في النتيجة، لكن هذا الانتصار لم يكن من جهة أن أتباع الحق كانوا أكثر عدة وتجهيزاً بل من جهة التأييد والعناية الإلهية. نحن نعتقد أن المحور الأساسي الذي يدور حوله المجتمع البشري هو محور الاستخدام».

وتوضيح هذا الكلام أن كل فرد من أفراد البشر يريد أن يستغلّ قوى الآخرين لصالحه، وبما أنه لا أحد يرضى بتوظيف قواه مجاناً لخدمة الآخرين، تصير النتيجة أن كل فرد يقدّم بعض قواه لخدمة الآخرين وبقبالها ينتظر منهم توظيف قواهم لخدمته، وبناءً على هذا فالاستخدام سينتهي إلى تشكيل (المجتمع المتعاون) وهذه المنافع الدائمة

---

١. ايان باربور، علم ودين: ١١٤ ـ ١١٩، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي.

٢. مقالة: قرآن وقانون تنازع بقا وانتخاب اصلح، مصدر سابق ١: ٢٥٥.

الكامنة في القوى الموهوبة من الله التي تسري دائماً بين أفراد البشر وتحكم المجتمع، هي التي تضمن حفظ المجتمع وتكامله ورقيّه[١]، وطريق التخلّص عند العلامة في كلامه هذا قريب جداً من واقع البشرية؛ فهو لا يرى أن تحقق الوفاق والتلائم في المجتمع منوط بإزالة الخلاف نهائياً؛ لأن ذلك مستحيل، وإنّما يتحقق بالتصالح والتعاون الجماعي في ضوء تشريع القوانين لتنظيم أفراد البشر. أما هذا التعاون الجماعي فيستند إلى مفروضات ومقدّمات لم يتطرق لها الطباطبائي في كلامه كثيراً، ومن جملتها نظرية تفاوت الأفهام التي كان يجب عليه تبنّيها حتى يمكن التصالح على أساسها.

٣ ـ نظرية العامل الأخلاقي في الاختلاف

إنّ موضوع علم الأخلاق هو دراسة حالات الطبع البشري من حيث إن الخلق صفة روحية وباطنية ترسخت في الإنسان ولها ردود أفعال وانعكاسات تنسحب على سلوك الشخص وتصرفاته. وفي هذا العلم يصنف علماء الأخلاق الصفات النفسية وخصائصها. وأحياناً يقومون بتقسيمها إلى أفعال حميدة وأفعال ذميمة ويوصون الإنسان باتباع محامد الأخلاق واجتناب رذائلها. ويبحث علم فلسفة الأخلاق عن مبادئ علم الأخلاق، فيتساءل ـ على سبيل المثال ـ: ما هي ملاكات الحسن والقبح في الأفعال والصفات؟ ما هي غاية الأفعال الأخلاقية؟ ما معنى السعادة والكمال والاستعداد للتربية و..؟

وفي هذا المجال طرحت نظريات عدّة للمفكرين الإسلاميين المعاصرين، فقيل: إن سعادة الأفراد ستؤدي إلى سعادة المجتمع، وأفعالهم سينتج عنها محاسن الأخلاق ومحامدها، وهذا ما سيتحقق في المجتمع المثالي الذي يموج به التآلف الروحي وتتحقق الوحدة المنشودة. إن النظرية التي تنظر لبحث الخلاف والوفاق الاجتماعي من منظار فلسفة الأخلاق تدرس عند الإنسان هذه المفاهيم الثلاثة: التكليف، المسؤولية،

١. المصدر نفسه: ٢٥٧.

الاختيار[١]. لكنّ نظرية هؤلاء لم تتكفل بتوضيح تام للعلاقة بين الفرد السعيد أو كما يصطلح عليه في الأخلاق المشائية بـ (النفس المعتدلة)، وبين المجتمع السعيد أو المعتدل. وقد ذكر مطهري في جوابه لـ (كارليل) ـ الذي يعتقد أن المجتمع يتشكل من مجموعة أفراد متفرقين مستقلين لا يجمعهم جامع واحد ـ أن نظريته هذه تقوم على فرضيتين كلتيهما غير تامة، وهو يرى أن الأفراد لهم دور في المجتمع؛ لأن المجتمع كله كيان واحد[٢].

ويرى مصباح يزدي أن المجتمع المثالي الإسلامي عبارة عن مجتمع يعتقد أفراده بمعتقدات أخلاقية ويعملون أعمالاً متطابقة مع التعاليم الإسلامية[٣]، وهذا الفيلسوف مع كونه لا يرى أصالة واقعية المجتمع، لكنه يؤمن بتأثير الفرد على هذا المجتمع[٤]. وعلى كل حال فالنظرية الأخلاقية ترى أن البشر إنّما يتحلّون باعتدال الخلق وحسن السلوك إذا تجنبوا الأخلاق الذميمة؛ ولهذا يغضون الطرف عن الطمع والحرص والجشع الذي لا حدّ له ويقنعون بالمستوى المعقول من المعيشة. هكذا أناس سيتوافقون آلياً وسيتمكّنون من إرساء مجتمع تقلّ فيه الخلافات أو تنعدم أساساً.

٤ ـ نظرية العامل العقائدي في الاختلاف

وتحتل النظرية العقائدية حيزاً مهماً من بين جميع النظريات التي طرحت في مجال الخلافات الاجتماعية، حيث تعتبر هذه النظرية أن سرّ جميع النزاعات يكمن في تعدّد الاتجاهات العقائدية وتنوع الميول وكذلك التعصب الطائفي. وتقترح طريقين لإزالة

---

١. كمثال راجع: مرتضى مطهري، إنسان در قرآن: ٤٣ ـ ٥٨؛ ومحمد تقي مصباح اليزدي، دروس فلسفه اخلاق: ١٧٣ ـ ١٨٣، وفي النقد للعوامل المؤثرة في التاريخ نوقش بصورة متكاملة عند مطهري في كتاب فلسفه تاريخ ١: ٩ وما بعدها.

٢. راجع: مطهري، جامعه وتاريخ: ٣١٣ ـ ٣١٤، ٤٨٠ ـ ٤٨١.

٣. محمد تقي مصباح اليزدي، جامعه وتاريخ از ديدگاه قرآن: ٤١٤.

٤. المصدر نفسه: ٢٣١ ـ ٢٣٣.

هذه الخلافات:

الأول: إزالة العقائد المختلفة ونشر الدين الواحد العام.

الثاني: نبذ التعصّبات وتجنب فرض العقائد الخاصّة فرضاً على الآخرين.

هذه الحلول والأسس الكلامية والفلسفية التي طرحوها تعتبر مصدراً مهماً في ثراء هذه النظرية، إلاّ أن الخلاف الجوهري بين هذه النظرية وما سبقها من نظريات يتمثل في رؤيتها التي تنطلق من زاوية فلسفية وكلام ـ جديدية، أما أنّه كيف يكون الدين سبباً لإيجاد الخلاف أو سبباً لإزالته؟ فهذا من تبحثه فلسفة الدين.

وقد أشار القرآن الكريم إلى الجهة الإيجابية والسلبية للدين؛ فقال تعالى: ﴿**كانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ ما جَاءَتْهُمُ الْبَيِّناتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ**﴾.

يستطيع الدين والتعاليم الدينية أن يوجد علاقات حميمة وصلات وطيدة بين أفراد المجتمع، لكنّه بنفسه يتحول ـ أحياناً ـ إلى أكبر عامل لزرع بذور الخلاف. ويعتقد العلامة الطباطبائي أن علّة تسبيب الدين للخلاف إنّما ترجع إلى رجال الدين ومبلّغيه أنفسهم، لا إلى الدين نفسه؛ فهو يرى أن رجال الدين إنّما يتنازعون من جهة البغي والطغيان والخروج على تعاليم الدين الصحيحة. وبناءً على هذا فالخلاف ليس مقتضى الفطرة البشرية، بل يرجع إلى الخروج عن مقتضيات هذه الفطرة؛ لأن الدين فطري، والأمر الفطري الصادر من نظام الخلق لا يمكن أن يوجد أيّ تغيير أو يسبّب أيّ خلاف.

ومن الواضح أن الطباطبائي لم يبيّن إلا الخلاف المذموم الناتج عن الخروج على تعاليم الدين والبغي، وهو المشار إليه في الآية الكريمة: ﴿**وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ ما جاءَتْهُمُ الْبَيِّناتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ**﴾، وإلاّ فليس كل خلاف ناتجاً عن البغي والتمرّد، والطباطبائي نفسه في مقام آخر أشار إلى أن بعض الخلافات والفروقات الاجتماعية إنّما هي أمر طبيعي وعادي لابدّ منه لرقي المجتمع وتقدمه.

٥ـ نظرية عدم الكفاءة والأهلية والاختصاص، النظرية المختارة

وهناك نقطة دقيقة في رأي الطباطبائي، ترشدنا إلى النظرية الخامسة؛ ففي معرض دراسته لأسباب ظاهرة الخلافات أكّد أنّها اختلاف آفاق وتفاوت القوى الإنسانية؛ على أساس الآية الكريمة: ﴿**وَما كانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً واحِدَةً فَاخْتَلَفُوا**﴾(هود: ١١٩)؛ فإن الوحدة الأولى المشار إليها في الآية كانت ناتجة عن خفاء القوى البشرية المكنونة وعدم تفتح الآفاق الإنسانية، وكلما تطوّر الإنسان تنتشر الخلافات تبعاً وبنفس النسبة، فنحن نرى أن التقدم التكنولوجي والنهضة العلمية في عصرنا الحاضر قد عمّقت الفروق وأوجدت بوناً شاسعاً فيما بين الناس أكثر من ذي قبل، لكن هذا النوع من الخلافات ليس مذموماً بل هو ضروري ولابدّ منه ولا يمكن التخلّص منه، ويمكننا أن نطلق عليه: اختلاف الآفاق البشرية، أو الفروقات التخصصية؛ بحيث إن كل متخصّص في عمل ما ينشيء علاقات اجتماعية مع الآخرين أو في نطاق العمل ترتبط بحقله العلمي؛ فقصة موسى والخضر التي أخبر عنها القرآن الكريم توضح لنا الفرق بين العلم والفهم؛ فالخضر ـ وانطلاقاً من العلم الذي يمتلكه ـ أقدم على بعض الأعمال التي جعلت موسى يعترض عليه، وكانت نتيجتها الافتراق[١]، ونلاحظ أن هذا النوع من الخلاف الذي جرّ إلى الافتراق لم يستند إلى أحد الدوافع التي بيّنت في النظريات الأربع السابقة من أخلاقية أو طبقية أو عقائدية أو نفسية، فهذا النوع الخامس من الخلاف يستند إلى العلم. وتؤكّد هذه النظرية أن الوفاق لا يمكن أن يتحقق إلا حينما تحترم المجتمعات علماءها المختصّين أو النخب، ويأخذون بآرائهم ونظرياتهم.

إن تطفل الأشخاص غير الكفوئين على المسائل المرتبطة باختصاص الآخرين هو خطوة أولى نحو الخلاف، حتى أن المتخصّصين في علمٍ ما يعتبرون أنفسهم كالتلاميذ في العلوم الأخرى. وفي قصة موسى والخضر نجد أن موسى ـ مع ما كان يحظى به من مقام شامخ في النبوة ـ صار الخضر أستاذاً له يعلّمه ما لم يكن يعلم[٢].

١. الميزان ١٦: ٣٥٠، تفسير الآيات: ٦٠ ـ ٨٢.

٢. الطباطبائي، مجموعه مقالات ٢: ٣٠٢، إعداد: خسروشاهي.

إنّ هذه النظريات الخمس جميعها تنظيرات إذا أردنا الحكم عليها بحكمٍ ما فيمكننا القول: يجب أن توزن وفق المقاييس العلمية وتخضع للتجربة قبل أن تقبل. وقد تحمل كل واحدة منها نصيباً من الصحة، وتحدّد علّةً واحدة من العلل التي أوجبت الخلاف، لكن الملاحظة الجديرة هنا أن البشرية ستتجاوز الخلافات الجغرافية والعرقية، بل وحتى العقائدية، وسيأخذ الخلاف شكلاً جديداً أهم من سابقه وهو الخلاف المعلوماتي والفكري. لقد رحلت النزاعات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي سبق ذكرها جميعها ليحلّ محلها أقطاب الخبرة العلمية والتكنولوجية. وفي كل أفق أو مجال من المجالات الإنسانية يكتب التوفيق للمتخصّصين في ذلك المجال بينما يكتب الفشل لغيرهم حتى في مجال السياسات العليا. ويحتل العلم الاستراتيجي وفنّ الإدارة الحكيمة المرتبة الأولى في مجال السياسات العليا، والذين تمكّنوا من الوصول إلى بعض المناصب الإدارية ولا يملكون اطلاعاً كافياً عليها سيكون نصيبهم الفشل دائماً، بل سيتحولون إلى سبب من الأسباب التي تثير الخلاف وتعمّقه. والسبيل الوحيد لحلّ الخلافات يتمثل في أن ينسحب غير المتخصّصين وغير الكفوئين من المجالات التي تحتاج إلى تخصّص، ليفسحوا المجال للمتمكّنين علمياً في أيّ حقل واختصاص.

بناءً على هذا يمكن تمثيل هذه العلاقات الاجتماعية المرتبطة بالنظريات الخمس السالفة الذكر على النحو التالي:

النظرية الأولى: المجتمع الطبقي = الخلاف = الصراعات الطبقية.

النظرية الثانية: التوحش الطبعي والاستخدام = الخلاف = صراع المحكومين.

النظرية الثالثة: التخلّق بالأخلاق الذميمة = الخلاف = أزمات اجتماعية وأخلاقية.

النظرية الرابعة: الميل إلى حذف عقائد الآخرين = الخلاف = الصراعات الطائفية.

النظرية الخامسة: عدم مراعاة الاختصاصات = الخلاف = أزمة في فاعلية النظام السياسي والاجتماعي، وأزمة شرعية في المجال السياسي، وصراع نخب علمية مع خصومها.

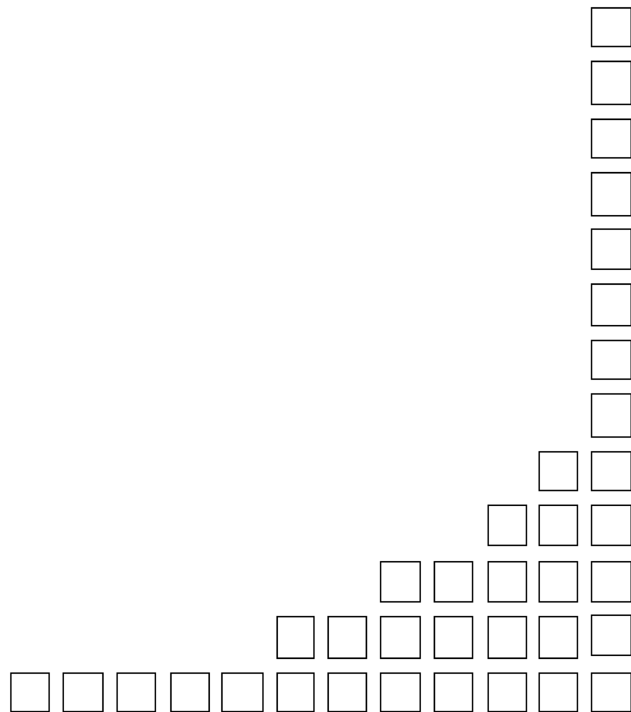
وهناك علاقات متبادلة بين كل واحد من هذه المحاور الخمسة، معنى ذلك أن

النظرية الأولى تذكر أن المجتمع الطبقي يؤدي إلى الخلافات، وهذه الخلافات إذا لم يسيطر عليها فإنّها ستساعد على تعميق الفواصل وتشديدها، فيما النظرية الخامسة تنصّ على أنه إن لم تراع الاختصاصات الإنسانية فإنّ ذلك سيؤدي إلى وجود الخلاف بين الأوساط العلمية وبين خصومهم المسيطرين، هذه الخلافات ستكون من العوامل التي تتسبّب في إيجاد شريحة لا تحظى بتأييد الأوساط العلمية، وهي شريحة المدّعين الكاذبين، والاصطدام بين هذه الشريحة وبين الأوساط العلمية يحمل معه الاضطراب دائماً، ونتيجة هذا حدوث أزمات جديدة تشمل الميادين الاجتماعية والسياسية.



الفصل الثاني

قضايا في التقريب القومي والمذهبي



التراث الحديثي عند السنّة والشيعة
محاولة لاعتراف متبادل

د. جعفر نكو نام[1]

الوحدة الإسلامية بين الأصالة والشكلانية

بدايةً، لابد أن نذكر أمراً في غاية الأهمية، وهو أن هناك نوعين من الوحدة يمكن تصوّرهما بين السنّة والشيعة: أحدهما وحدة صورية ظاهرية، والآخر وحدة واقعية متأصّلة؛ والمراد من الوحدة الصورية الظاهرية الاكتفاءُ ببعض المشتركات بين الفريقين وتوظيفها في مواجهة العدو المشترك والإقبال على وحدة تكتيكية دون تصحيح العقائد والنصوص وتنقيحها، وهذه الوحدة وإن كانت لازمة وضرورية لكنّها غير كافية؛ لأنها ليست قائمة على ثوابت؛ إذ سرعان ما تتداعىأركانها وتنهار عند هبوب أدنى شبهة، وعلى فرض صمودها أمام الأعداء بغية إجهاض مخططاتهم، إلا أنها لا تلبث أن تتصدّع، ومن ثم تطل الفُرقة برأسها من جديد؛ لأنّ كلا الفريقين يؤمن بنصوص تلغي الآخر وتتهمه بالكفر والشرك والبدعة، فكيف يتيسّر ـ في ضوء ذلك ـ مدّ جسور الوحدة والتآخي بينهما بصدقٍ وإخلاص وإصرار على الثوابت؟ أو كيف نتوقع ظهور وحدة أصيلة وراسخة ما دامت روايات الآخر تلغى من رأس باعتبارها غير قابلة

---

١. باحث وأستاذ مشارك في علوم القرآن بجامعة قم.

للاحتجاج؟

إن المراد من الوحدة الواقعية المتأصلة هو معالجة أسباب الفرقة والتشرذم من خلال تنقيح وتصحيح النصوص والعقائد التي تثير النعرات الطائفية بين الفريقين، وهي العقائد والنصوص التي تطرح عادة من قبل المتطرّفين الذين طعن بهم السلف الصالح وأبطل رواياتهم، لكن ـ ومع الأسف ـ تزايد الإقبال عليها في العقود الأخيرة،وهؤلاء المتطرفون هم الغلاة من الشيعة والنواصب من أهل السنّة، ويبدو أنّ كلا الصنفين قد كرّسا الفرقة عبر جعل الروايات وتحريفها،وطالما لم تطرح هذه الروايات من كتب الفريقين المشهورة فمن الصعوبة بمكان نيل الوحدة المنشودة.

إنّ ما تناوله هذا المقال يصبّ في هذا الاتجاه، فقد أماط اللثام عن حقيقة، وهي أن من طالع تاريخ الحديث ومحدّثي الفريقين يجد أن السلف الصالح كان يرجع إلى رواة الفريقين دون أن يأخذ بنظر الاعتبار مذهب الراوي سبباً للجرح والتكفير،بيد أنهم عدلوا عن هذه السيرة بعد مرور قرنين أو ثلاثة، وتنكّروا لرواة الفريق الآخر ورواياته حتى آل الأمر إلى جرح من لا يتفق معهم في المذهب من الرواة، وإلصاق تهمة الكفر والشرك والبدعة به، وبذلك حطّوا من شأن روايات الفريق الآخر، وهذه الخلافات لم يكتب لها الظهور لولا أحاديث الغلاة والنواصب المجعولة والمحرّفة.

منهج السلف الصالح في التعامل مع تراث الآخر

والمراد من السلف الصالح للفريقين، المسلمون الذين لم يسلكوا سبيل الإفراط والتفريط تجاه أئمة أهل البيت عليهم السلام وأصحابهم، ولم يشكّكوا بهم بوصفهم رواةً للأحاديث النبوية،في مقابل الغلاة الذين رفعوا شأن الأئمة إلى مستوى الألوهية والنبوة، والنواصب الذين أنزلوهم إلى حدّ الكفر والشرك وطعنوا بأخبارهم، وعدّوها من الضعاف. وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله لعليّ عند وصف هذه الفرق الثلاث: «يا عليّ! مثلك في أمتي مثل المسيح عيسى بن مريم، افترق قومه ثلاث فرق، فرقة مؤمنون وهم الحواريون، وفرقة عادون وهم اليهود، وفرقة غلوا فيه فخرجوا عن الإيمان، أما أمتي

ستفترق فيك ثلاث فرق: ففرقة شيعتك وهم المؤمنون، وفرقة عدوك وهم الشاكون، وفرقة تغلو فيك وهم الجاحدون، وأنت في الجنة يا علي وشيعتك ومحبّ شيعتك، وعدوك والغالي في النار»[١]، كما قال علي عليه السلام: «سيهلك فيّ صنفان: محبّ مفرط يذهب به الحب إلى غير الحق، ومبغض مفرط يذهب به البغض إلى غير الحق، وخير الناس فيّ حالاً النمطُ الأوسط، فالزموه والزموا السواد الأعظم،فإنّ يد الله مع الجماعة، وإياكم والفرقة؛ فإنّ الشاذ من الناس للشيطان كما أنّ الشاذ من الغنم للذئب، ألا من دعا إلى هذا الشعار فاقتلوه ولو كان تحت عمامتي»[٢].

١ـ سيرة السلف الصالح السنّي تجاه رواة الشيعة

كان السلف الصالح من أهل السنّة يأخذ بأحاديث رواة الشيعة فيما لو كانوا متنزهين عن الكذب على الرغم من تشيعهم، ولم يكن يطعن بهم وبمرويّاتهم،بل كان يحتجّ ويعمل بها؛ فقد كتب الخطيب البغدادي عند تقرير هذه السيرة يقول: «والذي يعتمد عليه في تجويز الاحتجاج بأخبارهم ما اشتهر من قبول الصحابة أخبار الخوارج وشهاداتهم ومن جرى مجراهم من الفساق بالتأويل، ثم استمرار عمل التابعين والمخالفين بعدهم على ذلك لما رأوا من تحرّيهم الصدق وتعظيمهم الكذب، وحفظهم أنفسهم عن المحظورات من الأفعال وإنكارهم على أهل الريب والطرائق المذمومة ورواياتهم الأحاديث التي تخالف آراءهم ويتعلق بها مخالفوهم في الاحتجاج، فاحتجوا برواية عمران بن حطان وهو من الخوارج، وعمرو بن دينار وكان ممن يذهب إلى القدر والتشيع، وكان عكرمة إباضياً، وابن أبي نجيح كان معتزلياً، وعبد الوارث بن سعيد وشبل بن عباد وسيف بن سليمان وهشام الدستوائي وسعيد بن أبي عروبة وسلام بن مسكين وكانوا قدرية، وعلقمة بن مرثد وعمرو بن مرة ومسعر بن كدام وكانوا مرجئة، وعبيد الله بن موسى وخالد بن مخلد وعبد الرزاق بن همام وكانوا يذهبون إلى التشيع،

---

١. المجلسي، بحار الأنوار ٢٥: ٢٦٥؛ وإيضاح دفائن النواصب: ٣٣.

٢. نهج البلاغة ٢: ٨، خ ١٢٧، شرح محمد عبده.

خلق كثير لا يتسع ذكرهم دوّن أهل العلم قديماً وحديثاً رواياتهم واحتجّوا بأخبارهم، فصار ذلك كالإجماع منهم،وهو أكبر الحجج في هذا الباب وبه يقوى الظن في مقاربة الصواب»[١].

وقد ردّ السبكي الجرح الناشىء عن التعصب المذهبي قائلاً: «إن الجارح لا يقبل منه الجرح وإن فسّره في حقّ من غلبت طاعته على معاصيه، ومادحوه على ذامّيه ومزكّوه على جارحيه، إذا كانت هناك قرينة يشهد العقل بأن مثله من تعصّب مذهبي أو منافسة دنيوية، كما يكون بين النظراء وغير ذلك، وحينئذ فلا يلتفت لكلام الثوري وغيره في أبي حنيفة وابن أبي ذئب، وغيره في مالك، وابن معين في الشافعي، والنسائي في أحمد بن صالح ونحوه»[٢].

وكما ورد في كلام السبكي، فإنّ الكثير من الجروح لم تُقم على قاعدة علمية سليمة، قال ابن حجر في هذا الصدد: «التحقيق أنه لا يردّ كل مكفر ببدعته؛ لأنّ كل طائفة تدّعي أنّ مخالفيها مبتدعة، وقد تبالغ فتكفّر مخالفها؛ فلو أخذ ذلك على الإطلاق لاستلزم تكفير جميع الطوائف،فالمعتمد أنّ الذي تردّ روايته من أنكر أمراً متواتراً من الشرع معلوماً من الدين بالضرورة، وكذا من اعتقد عكسه، فأما من لم يكن بهذه الصفة وانضم إلى ذلك ضبطُه لما يرويه مع ورعه وتقواه، فلا مانع من قبوله»[٣].

وقال ابن دقيق العيد: «الذي تقرّر عندنا أنه لا يعتبر المذاهب في الرواية؛ إذ لا نكفّر أحداً من أهل القبلة إلا بإنكار قطعي من الشريعة؛ فإذا اعتبرنا ذلك وانضم إليه الورع والتقوى فقد حصل معتمد الرواية»[٤].

وقال السيوطي: «وحكي هذا أيضاً عن ابن أبي ليلى والثوري والقاضي أبي يوسف، وقيل: يحتجّ به إن لم يكن داعية إلى بدعته، ولا يحتج به إن كان داعية إليها؛ لأن تزيين

---

١. الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية: ١٢٥.

٢. القاسمي، قواعد التحديث: ١٩٧.

٣. المصدر نفسه: ٢٠٢؛ وابن حجر، نخبة الفكر: ٢٤.

٤. المصدر نفسه.

بدعته قد تحمله على تحريف الروايات وتسويتها على ما يقتضيه مذهبه»[١].

وجنح الخطيب البغدادي إلى هذا الكلام قائلاً: «ذهبت طائفة من أهل العلم إلى قبول أخبار أهل الأهواء الذين لا يعرفون منهم استحلال الكذب والشهادة لمن وافقهم بما ليس عندهم فيه شهادة، وممن قال بهذا القول من الفقهاء أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي؛ فإنه قال: تقبل شهادة أهل الأهواء إلا الخطابية من الرافضة؛ لأنهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم»[٢]. وقد أورد أيضاً أن «حرملة بن يحيى قال: سمعت الشافعي يقول: لم أر أحداً من أهل الأهواء أشهد بالزور من الرافضة»[٣].

ومما يجدر ذكره أن الخطابية هم أصحاب أبي الخطاب محمد بن أبي زينب مقلاص الأسدي الكوفي (١٣٨هـ)، وهم من غلاة الشيعة، وقد كتب عنهم سعد بن عبد الله الأشعري، يقول: «أباحوا الشهادات بعضهم لبعض، وقالوا: من سأله أخوه في دينه أن يشهد له على مخالفه،فليصدقه، وليشهد له بكل ما سأله وأنّ ذلك فرض واجب عليه، فإن لم يفعل فقد ترك أعظم فريضة من فرائض الله بعد المعرفة، ومن ترك فريضة فقد كفر وأشرك»[٤].

ونظير الخطابية في الشيعة، الكراميةُ في أهل السنّة، حيث يقول السيوطي في شأنهم: «وجوزت الكرّامية، وهم قوم من المبتدعة نسبوا إلى محمد بن كرام السجستاني المتكلم،الوضعَ في الترغيب والترهيب، دون ما يتعلّق به حكم من الثواب والعقاب؛ ترغيباً للناس في الطاعة وترهيباً لهم عن المعصية، واستدلوا بما روي في بعض طرق الحديث: «من كذب عليّ متعمداً ليضلّ به الناس» وحمل بعضهم حديث: «من كذب عليّ» أي قال: إنه شاعر أو مجنون،وقال بعضهم: إنما نكذب له لا عليه»[٥].

---

١. السيوطي، تدريب الراوي ١: ٣٢٥.
٢. الكفاية في علم الرواية: ١٢٠.
٣. المصدر نفسه: ١٢٦.
٤. سعد بن عبد الله الأشعري، المقالات والفرق: ٥١.
٥. تدريب الراوي ١: ٢٨٣.

وعلى أية حال، فقد نبذ السلف الصالح للفريقين هاتين الفرقتين من صفوفهم ولم يحتجّوا برواياتهما ولم يعملوا بها.

تأثير إعراض الفريقين عن روايات بعضهما في تعطيل السنّة النبويّة

هذا، والإعراض عن روايات بعض الرواة بذريعة اتهامهم بالبدعة، إلى جانب افتقاره لأيّ أساس علمي ثابت، سوف يترك مضاعفات خطيرة أشار إليها العلماء، وهي تعطيل جملة من الآثار النبوية التي كان المسلمون في أشدّ حاجة إليها، ومع العزوف عنها سوف يشهد ذلك نشاطاً واسعاً، وهذا ليس مقبولاً بالطبع، ومن الشيّق هنا أن ننقل كلمات بعض أعلام أهل السنّة.

قال علي بن المديني: «قلت ليحيى بن سعيد القطان: إنّ عبد الرحمن بن مهدي قال: أنا أترك من أهل الحديث كل من كان رأساً في البدعة، فضحك يحيى بن سعيد، فقال: كيف يصنع بقتادة؟ كيف يصنع بعمر بن ذر الهمذاني؟ كيف يصنع بابن أبي رواد؟ وعدّ يحيى قوماً أمسكت عن ذكرهم، ثم قال يحيى: إن ترك عبد الرحمن هذا الضرب ترك كثيراً»[١]، وقال أيضاً: «لو تركت أهل البصرة لحال القدر، ولو تركت أهل الكوفة لذلك الرأي ـ يعني التشيع ـ خربت الكتب، يعني لذهب الحديث»[٢].

وقال الذهبي عن أبان بن تغلب: «كوفي، شيعي، جلد لكنه صدوق، فلنا صدقه وعليه بدعته، وقد وثقه أحمد بن حنبل وابن معين وأبو حاتم، فلقائل أن يقول: كيف ساغ توثيق مبتدع وحدّ الثقة العدالة والإتقان، فكيف يكون عدلاً من هو صاحب بدعة؟ وجوابه: إنّ البدعة على ضربين: فبدعة صغرى كغلوّ التشيع أو كالتشيع بلا غلوّ ولا تحريف، فهذا كثير في التابعين وتابعيهم مع الدين والورع والصدق؛ فلو رُدّ حديث هؤلاء لذهب جملة من الآثار النبوية، وهذه مفسدة بيّنة ثم بدعة كبرى»[٣].

---

١. الخطيب البغدادي، الكفاية: ١٢٨ ـ ١٢٩.

٢. المصدر نفسه.

٣. الذهبي، ميزان الاعتدال ١: ٥.

٢ـ رواية السلف الصالح للسنّة عن أئمة أهل البيتعليهم السلام وأصحابهم

كان الإمام الصادقعليه السلام وأصحابه ـ كما يظهر من الروايات ـ ينقلون الأحاديث ـ سواء أكانت بأسانيدهم أم بأسانيد أهل السنة ـ إلى الملأ الذي أخذ عنهم دون أيّ تعصب مذهبي. قال عبد الله بن عيسى: «كان عبد الرحمن بن أبي ليلى علوياً، وعبد الله بن عكيم عثمانياً، وكانا في مسجد واحد، وما رأيت أحداً منهما يكلّم صاحبه»[١]، وعن معاذ بن مسلم النحوي عن أبي عبد اللهعليه السلام قال: «بلغني أنك تقعد في الجامع فتفتي الناس؟ قلت: نعم، وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، إني أقعد في المسجد فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء، فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، ويجيء الرجل أعرفه بمودّتكم فأخبره بما جاء عنكم، ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو، فأقول: جاء عن فلان كذا وجاء عن فلان كذا، فأدخل قولكم فيما بين ذلك، قال: فقال لي: إصنع كذا؛ فإني كذا أصنع»[٢]، كما نقل عن أبان بن تغلب هذا المضمون نفسه، قال: «قلت لأبي عبد اللهعليه السلام: إني أقعد في المسجد فيجيء الناس فيسألوني؛ فإن لم أجبهم لم يقبلوا منّي وأكره أن أجبهم بقولكم وما جاء منكم، فقال لي: انظر ما علمت أنه من قولهم فأخبرهم بذلك»[٣].

يُذكر أنّ الشيخ الطوسي نقل في رجاله عن رجال ابن عقدة أنّ ٣٤١ من أصحاب عدّة من الأئمة هم: الصادق والكاظم والهادي، وصفوا بـ «أسند عنه»[٤]،وهذا المصطلح يدل على أن أصحاب الأئمةعليهم السلام كانوا ينقلون الحديث للسنّة، لأنه ـ كما سيأتي ـ فإن أهل السنّة يعتبرون الحديث الذي أسند إلى النبيصلى الله عليه وآله أو الصحابة حجة، لذا لما كان أئمة أهل البيتعليهم السلام ينقلون الحديث لأصحابهم كانوا ينهون سنده إلى النبيصلى الله عليه وآله، وبهذه الصورة توفرت لأهل السنّة مسانيد استند إليها الشيعة فيما بعد،

١. تاريخ بغداد ١٠: ١١٠؛ ومحمود البغدادي، ثقات الإسلام: ٦٧ ـ ٦٨.

٢. الخوئي، معجم رجال الحديث ١٨: ١٨٨، نقلاً عن رجال الكشي.

٣. المصدر نفسه ١: ١٤٩، ١٥٦.

٤. الجلالي، «أسند عنه»، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية ٤: ٩٥.

ويمكن أن نذكر منها «مسند أبي الحسن الكاظم عليه السلام»، الذي جمعه موسى بن إبراهيم المروزي (كان حياً ٢٧٨هـ)[١] و«مسند علي بن موسى الرضا عليه السلام» وجمعه أحمد بن عامر بن سليمان الطائي (١٥٧ ـ ٢٦٠هـ)[٢].

٣ ـ أسانيد أهل البيت ومدى اعتبارها لدى السلف الصالح من أهل السنّة

صرّح أئمة أهل البيت أن ما قالوه ليس من لدنهم، بل من رسول الله صلى الله عليه وآله وأنهم صدروا عن كتاب علي وبخطه وإملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وبما أنّ كتاب علي قد توارثوه كابراً عن كابر، فأسانيد أحاديث الأئمة تنتهي إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، وكانوا أحياناً يحجمون عن ذكر الأسانيد نظراً لصدورها عنهم ويصرّحون أن كل ما رووه هو بسند واحد. وكان أئمة أهل البيت وأصحابهم يسندون الحديث إلى رسول الله صلى الله عليه وآله حين نقله إلى أهل السنة، ويبدو أنّ هذا الأمر كان من جهة أن أهل السنّة ينظرون إليهم بوصفهم رواةً للأحاديث النبوية فقط.

لقد تمتعت أسانيد أهل البيت عليهم السلام برصيد واعتبار رفيع لدى السلف الصالح للسنّة، ويعدها من أفضل الأسانيد. وإليك التفصيل بلسان الروايات.

٣ ـ ١ ـ أسانيد أئمة أهل البيت عليهم السلام

كما تقدم، لم يعمل الأئمة عليهم السلام بالرأي،وكل ما قالوه كان عن رسول الله صلى الله عليه وآله؛ فعن قتيبة قال: «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن مسألة فأجابه فيها، فقال الرجل: أرأيت إن كان كذا وكذا ما يكون القول فيها؟ فقال له: مه، ما أجبتك فيه من شيء فهو عن رسول الله صلى الله عليه وآله لسنا من: أرايت في شيء»[٣]، وعن داود بن أبي يزيد الأحول عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام،قال: «سمعته يقول: إنا لو كنّا نفتي الناس برأينا وهوانا لكنّا من

---

١. الخوئي، معجم رجال الحديث ١٩: ١٤؛ والبهبودي، معرفة الحديث: ٨٠؛ ومقدمة مسند أبي الحسن الكاظم عليه السلام: ٢ ـ ١٤.
٢. الخوئي، معجم رجال الحديث ٢: ١٣٠ ـ ١٣١؛ والخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٩: ٣٨٩.
٣. الكليني، أصول الكافي ١: ٧٦.

الهالكين، ولكنها آثار من رسول الله، أصل علم نتوارثها كابراً عن كابر نكنزها كما يكنز الناس ذهبهم وفضتهم»[١]، وقد ورد نظير هذه الرواية عن محمد بن شريح عن الإمام الصادق، والفضيل بن يسار وجابر بن يزيد عن الإمام الباقر عليه السلام، وسماعة عن الإمام الكاظم عليه السلام[٢].

ويبدو أنّ السائل الذي ورد ذكره في رواية قتيبة هو عبد الله بن شبرمة القاضي (١٤٤هـ) أحد فقهاء أهل السنّة المعاصر للإمام الصادق عليه السلام، ومما يؤيد ذلك الرواية التالية عن حنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألني ابن شبرمة: ما تقول في القسامة في الدم؟ فأجبته بما صنع رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: أرأيت لو أن النبي صلى الله عليه وآله لم يصنع هذا كيف كان يكون القول فيه؟ قال: قلت له: أما ما صنع النبي صلى الله عليه وآله فقد أخبرتك، وأما لم يصنع فلا علم لي به»[٣]. وكان ابن شبرمة من أهل الرأي والقياس؛ فعن أبي شيبة، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ضلّ علم ابن شبرمة عند الجامعة، إن الجامعة لم تدع لأحد كلاماً، فيها علم الحلال والحرام، إنّ أصحاب القياس طلبوا العمل بالقياس فلم يزدهم من الحق إلا بعداً،وإنّ دين الله لا يصاب بالقياس»[٤].

وعن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعته يقول وذكر ابن شبرمة في فتيا أفتى بها: أين هو من الجامعة إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله بخطّ علي عليه السلام، فيها جميع الحلال والحرام حتى أرش الخدش»[٥]. يذكر أنّ حديث الجامعة حديث متواتر نقله ما يربو عن عشرين من الأصحاب عن الصادقين[٦].

وكما مرّ، فإنّ الجامعة بخطّ علي عليه السلام وكانت تُنقل من إمام إلى إمام آخر من أئمة أهل

---

١. بصائر الدرجات: ٢٩٩؛ والعسكري، معالم المدرستين ٢: ٣٠٢.

٢. بصائر الدرجات: ٢٩٩ ـ ٣٠١؛ ومعالم المدرستين ٢: ٣٠٣.

٣. المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٢٩٩.

٤. المصدر نفسه ٢٦: ٣٣.

٥. المصدر نفسه.

٦. المصدر نفسه ٢٦: ١٨ ـ ٦٦؛ وبصائر الدرجات: ١٤٢ ـ ١٦٨.

البيتعليهم السلام، فعن معلّى بن خنيس عن أبي عبد اللهعليه السلام، قال: «إنّ الكتب كانت عند علي، فلما سار إلى العراق استودع الكتب أمَّ سلمة، فلما مضى علي كانت عند الحسن، فلما مضى الحسن كانت عند الحسين، فلما مضى الحسين كانت عند علي بن الحسين، ثم كانت عند أبي»[١]؛ لذا فالأئمة يسندون أحاديثهم إلى آبائهم حتى تصل إلى النبيصلى الله عليه وآله.

قال أبو جعفر الباقرعليه السلام لجابر بن يزيد الجعفي لما قال له: إذا حدثتني بحديث فأسنده لي، فقال: «حدثني أبي عن جدي رسول الله، عن جبرئيل، عن الله عز وجل، وكلما أحدثك بهذا الإسناد»[٢]؛ لذلك ونظراً لأن الأئمة كان لديهم نصّ واحد يصدرون عنه، فكل أحاديثهم على حدّ سواء، فعن هشام بن سالم وحمّاد بن عثمان عن الإمام الصادقعليه السلام أنه قال: «حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث جدي، وحديث جدي حديث الحسين، وحديث الحسين حديث الحسن، وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين، وحديث أمير المؤمنين حديث رسول الله، وحديث رسول الله قول الله عزّ وجلّ»[٣].

وانطلاقاً من هذه الوحدة، فقد جوّز أئمة أهل البيتعليهم السلام للرواة إسناد الأحاديث إلى أيهم شاؤوا، فعن حفص بن البختري،أنه قال للإمام الصادقعليه السلام: «نسمع الحديث منك فلا أدري منك سماعه أو من أبيك، فقال: ما سمعته منّي فاروه عن أبي، وما سمعته منّي فاروه عن رسول اللهصلى الله عليه وآله»[٤]، كما ورد نظيره عن عبد الله بن سنان وأبي بصير وجميل عن الصادقعليه السلام[٥].

٣ـ ٢ـ اعتبار أسانيد أئمة أهل البيتعليهم السلام عند السلف الصالح للسنّة

قلنا: إنّ أسانيد أئمة أهل البيت قد حازت قيمةً عالية لدى السلف الصالح

١. بحار الأنوار ٢٦: ٥٠؛ وبصائر الدرجات: ٤٥.
٢. أمالي الشيخ المفيد: ٢٦؛ ومعالم المدرستين ٢: ٣٤٧.
٣. الكافي ١: ٥٣؛ والمفيد، الإرشاد: ٢٥٧.
٤. العاملي، وسائل الشيعة ٣: ٣٨٠؛ ومعالم المدرستين ٢: ٣٤٧.
٥. الكافي ١: ٥١.

للسنّة،وكان ابن شبرمة يعتقد أن أسانيدهم تتشكل من رجال ثقات؛ حيث يقول: «ما ذكرت حديثاً سمعته من جعفر بن محمد إلا كاد أن يتصدّع له قلبي، سمعته يقول: حدثني أبي عن جدي عن رسول اللهﷺ ـ قال ابن شبرمة: وأقسم بالله ما كذب على أبيه ولا كذب أبوه على جدّه ولا كذب جده على رسول الله ـ قال: قال رسول اللهﷺ: من عمل بالمقاييس فقد هلك وأهلك»[1]. وعدّ النسائي أسانيد أئمة أهل البيت من أفضل أسانيد الحديث إلى رسول اللهﷺ، لما قال:«أحسن أسانيد تروى عن رسول اللهﷺ أربعة، منها: الزهري، عن علي بن الحسين، عن الحسين بن علي، عن علي بن أبي طالب، عن رسول اللهﷺ»[2].

وكان الأئمة وأصحابهم حين يروون الحديث لأهل السنّة كانوا ينهون سنده إلى رسول اللهﷺ، وإليك هذين الحديثين:

١ ـ عن ابن أبي ليلى (١٤٨هـ) قال: دخلت على أبي عبد الله ومعي نعمان،فقال أبو عبد الله: «من الذي معك؟ فقلت: جعلت فداك،هذا رجل من أهل الكوفة له نظر ونفاذ رأي، يقال له: نعمان،قال: فلعلّ هذا الذي يقيس الأشياء برأيه؟ فقلت: نعم... .ثم قال: يا نعمان! إياك والقياس؛ فقد حدثني أبي عن آبائه،عن رسول اللهﷺ أنه قال: من قاس شيئاً بشيء قرنه الله عز وجل مع إبليس في النار؛ فإنه أول من قاس على ربه»[3].

٢ ـ وعن السياري، قال: سأل ابن أبي ليلى محمدَ بن مسلم، فقال له: أيّ شيء تروون عن أبي جعفر في المرأة لا يكون على ركبها شعر،أيكون ذلك عيباً؟ فقال له محمد بن مسلم: «أما هذا نصاً فلا أعرفه،ولكن حدثني أبو جعفر عن أبيه عن آبائهعليهم السلام عن النبيﷺ أنه قال: كل ما كان في أصل الخلقة فزاد أو نقص فهو عيب، فقال له ابن أبي

١. بحار الأنوار ٢: ٢٩٨.
٢. الرازي، الجرح والتعديل ١٨: ٣١٨؛ وتهذيب الكمال ٢٦: ٤٣٥.
٣. بحار الأنوار ٢: ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

ليلى: حسبك،ثم رجع»[١].

ولا يخفى أن أئمة أهل البيتعليهم السلام يبادرون إلى نقل الحديث دون ذكر السند، لاسيما لمن يعتمد عليهم ولا يطلب منهم السند؛ فعن سالم بن أبي حفصة (١٣٧هـ) قال: «لما مات أبو جعفر الباقرعليه السلام، قلت لأصحابنا: انتظروني حتى أدخل على أبي عبد الله فأعزيه فدخلت عليه،فقلت: إنا لله وإنا إليه راجعون، ذهب والله من كان يقول: قال رسول اللهصلى الله عليه وآله فلا يسأل عمّن بينه وبين رسول الله»[٢].

٤ ـ سيرة السلف الصالح للشيعة في التعامل مع رواة أهل السنّة

كان علماء الرجال الشيعة يوثقون رواة أهل السنّة والفرق الشيعية غير الاثني عشرية فيما لو أُحرز عدم تعمدهم للكذب بالرغم من الاختلاف المذهبي، وكانوا يعتمدون على رواياتهم ويعملون بها، وقد ذهب الشيخ الطوسي إلى أنّ السلف الصالح للشيعة قام على هذه السيرة،وقال: «عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث، وغياث بن كلوب،ونوح بن دراج، والسكوني وغيرهم من العامّة (أهل السنّة) عن أئمتناعليهم السلام ولم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه... كما عملت الطائفة بأخبار الفطحية مثل: عبد الله بن بكير، وأخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران وعلي بن أبي حمزة وعثمان بن عيسى، ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون»[٣].

ويبدو أن هذا الأمر لم يكن إلا من جهة أنّ الشرط اللازم لقبول رواية الراوي هو الوثاقة ولم يكن لمذهبه أيّ مدخلية في ذلك، والظاهر أن أئمة أهل البيت جوزوا الأخذ برواية بني فضال من هذا الباب[٤]؛ فعن الحسين بن روح، عن أبي محمد الحسن بن عليعليه السلام، أنه سئل عن كتب بني فضال، فقال: «خذوا بما رووا وذروا ما رأوا»[٥]، وقد

١. المصدر نفسه: ٢٧٥.

٢. الجلالي، «أسند عنه»، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية ٤: ١٠٦.

٣. بحار الأنوار ٢: ٢٥٣؛ والطوسي، عدّة الأصول ١: ٣٧٩ ـ ٣٨١.

٤. محمد تقي الحكيم، «السنّة»، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية ٣: ١٩٩.

٥. الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ٧٢، ١٠٣؛ والغيبة: ٢٥٤.

طرح الحسين بن روح السؤال ذاته على الإمام حول كتب الشلمغاني، فقال عليه السلام: «أقول فيها ما قاله العسكري في كتب بني فضال»[١]، وجديرٌ بالذكر أن الاكتفاء بصدق الراوي وعدم الالتفات إلى مذهبه في الأخذ بالرواية إلى جانب أنه موافق لسيرة السلف الصالح، موافق أيضاً لسيرة العقلاء كافة.

يقول السبحاني في هذا الصدد: «لا يشك من له إلمام بالأمور الاجتماعية في أنّ العقلاء ـ قديماً وحديثاً قبل الإسلام وبعده ـ يعملون بخبر الواحد، وأنّ عليه تدور رحى الحياة إذا كان الراوي ثقةً، بل بكل خبر يحصل الوثوق بصدقه وإن لم يكن الراوي ثقةً من دون التزام على أن يكون الراوي صاحب نحلة وعقيدة أو من طائفة دون طائفة، وإنما الملاك الوثوق بقوله والوقوف على تحرّزه عن الكذب»[٢].

ويظهر أن شرط الإيمان بمعنى الإمامي الاثني عشري لم يكن من شروط الأخذ بالرواية بين القدماء، وإنما قُرر في القرن السابع، إلا أنّ الأدلة كافّة التي أقيمت لهذا الشرط يمكن دحضها، لذا فهذا الشرط لا يؤخذ به[٣].

٥ ـ سيرة السلف الصالح للشيعة في التعامل مع روايات أهل السنة

يبدو أن الشيعة قبل الإمام الباقر عليه السلام لم يتيسّر لهم أخذ معالم دينهم عن أئمة أهل البيت عليهم السلام بسبب الكبت والقمع الذي مارسه خلفاء بني أمية في حقهم؛ لذا كانوا يأخذون الحديث عن رواة أهل السنّة، يقول أبو اليسع: قال الإمام الصادق عليه السلام: «ثم كان أبو جعفر، وكانت الشيعة قبله لا يعرفون ما يحتاجون إليه من حلال ولا حرام، إلا ما تعلّموا من الناس، حتى كان أبو جعفر ففتح لهم وبيّن لهم وعليهم؛ فصاروا يعلّمون الناس بعدما كانوا يتعلّمون منهم»[٤].

---

١. الخوئي، معجم رجال الحديث ١٧: ٤٨ ـ ٤٩.
٢. جعفر السبحاني، أصول الحديث وأحكامه في علم الدراية: ١٣٦.
٣. المامقاني، مقباس الهداية ٢: ٢٨ ـ ٢٩.
٤. بحار الأنوار ٢٣: ٩٠؛ ورجال الكشي: ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

وما انفكّت الشيعة بعد ذلك تأخذ من رواة السنة، ومنهم محمد بن أبي عمير (٢١٧هـ)، يقول أبو محمد الفضل بن شاذان: إن أبي سأل محمد بن أبي عمير، فقال له: إنك قد لقيت مشايخ العامة فكيف لم تسمع منهم؟ فقال: قد سمعت منهم غير أني رأيت كثيراً من أصحابنا قد سمعوا علم العامة وعلم الخاصة فاختلط عليهم حتى كانوا يروون حديث العامة عن الخاصة وحديث الخاصة عن العامة، فكرهت أن يختلط عليّ؛ فتركت ذلك وأقبلت على هذا»[1].

وقد حدّد الشيخ الطوسي نطاق سيرة السلف الصالح من الشيعة وأنها قامت على الأخذ برواة السنّة الذين رووا عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، معتمداً في ذلك على رواية وردت عن الصادق عليه السلام، وقال في هذا الشأن: «أما إذا كان الراوي مخالفاً في الاعتقاد لأصل المذهب وروى مع ذلك عن الأئمة عليهم السلام، نظر فيما يرويه، فإن كان هناك بالطريق الموثوق به ما يخالفه وجب اطراح خبره، وإن لم يكن هناك ما يوجب اطراح خبره ويكون هناك ما يوافقه وجب العمل به، وإن لم يكن من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه، وجب أيضاً العمل به؛ لما روي عن الصادق عليه السلام أنه قال: «إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما رووا عنا، فانظروا إلى ما رووه عن علي عليه السلام فاعملوا به». ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن أئمتنا ولم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه»[2].

وهذا الاستدلال لا يصمد أمام النقاش:

أولاً: إذا كان السلف الصالح للشيعة يأخذ بتلك الروايات فليس ثمة داع للاستناد إلى الحديث المذكور؛ لأن من المحتمل أنّ الحاجة قد ارتفعت من أخذ روايات رواة أهل السنّة مع تحقّق الأخذ بها عن طريق الأئمة عليهم السلام.

---

١. الخوئي، معجم رجال الحديث ١٤: ٢٨٢.

٢. بحار الأنوار ٢: ٢٥٣؛ وعدّة الأصول ١: ٣٧٩ ـ ٣٨١.

ثانياً: إن الحديث لا يمكن الاستناد إليه؛ لأنه مخالف لمفاد الحديث التالي المنسوب إلى الصادق عليه السلام؛ فعن أحمد بن إدريس، عن أبي إسحاق الأرجائي، رفعه قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «أتدري لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة؟ فقلت: لا ندري، فقال: إنّ علياً لم يكن يدين الله بدين إلا خالف عليه الأمة إلى غيره إرادةً لإبطال أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشيء لا يعلمونه فإذا أفتاهم جعلوا له ضداً من عندهم ليلبسوا على الناس»[1]، ومفاد هذا الحديث عدم أخذ ما يرويه أهل السنة عن علي.

ثالثاً: لا يصحّ سند كلا الحديثين؛ لأنّ الحديث الذي اعتمد عليه الشيخ الطوسي مرسل،ولم يُذكر له سند في الكتب الحديثية، وسند الحديث الأخير منقطع حيث لم يذكر أسماء الرواة بين الأرجائي والإمام الصادق عليه السلام، هذا إلى جانب أن الأرجائي نفسه مجهول لم تتعرّض له الكتب الرجالية.

رابعاً: وعلى فرض أنّ الحديث الذي استند إليه الشيخ الطوسي صحيح، فلماذا يجوز الأخذ بروايات أهل السنة عن علي عليه السلام وتعميمها إلى سائر أئمة أهل البيت عليهم السلام ومن جهة أخرى يحترز عن تعميمه لروايات السنّة عن النبي صلى الله عليه وآله؟

٦ ـ صحة الروايات النبوية لأهل السنة من وجهة نظر الأئمة عليهم السلام

لا شك أن روايات أهل السنّة ـ نظير روايات الشيعة ـ ليست مصونةً من الجعل والتحريف، لكنّ هذا لا يعني أنّ كل رواياتهم باطلة ولا يحتجّ بها؛ وذلك:

أولاً: إنّ الكثير من أحاديث أهل السنّة تشبه ـ إلى حدّ كبير ـ أحاديث الشيعة تشابهاً معنوياً وحتى لفظياً،وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على أنّ كليهما صدرا عن مصدر واحد، لكن وصلا إلينا عن طريقين: أحدها طريق الصحابة، والثاني طريق الأئمة.

ثانياً: قد صرح الأئمة بصحّة الروايات النبوية للسنّة؛ فعن هشام بن سالم،قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك، عند العامة من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وآله يصحّ؟

---

١. بحار الأنوار ٢: ٢٣٧؛ ووسائل الشيعة ١٨: ٨٣.

قال: فقال: نعم، إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أنال وأنال وأنال، وعندنا معاقل العلم وفصل ما بين الناس»[١]، وقد ورد نظيره عن محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام[٢].

ثالثاً: إنّ الأئمة عليهم السلام أنفسهم قالوا: اعرضوا حديثنا على حديث النبي صلى الله عليه وآله؛ فإن خالفه فاطرحوه[٣]، ومن الواضح أنّ مراد الأئمة من عرض الحديث على حديث النبي صلى الله عليه وآله لا يمكن أن يكون بالنحو الذي يرووه عن النبي؛ لأنّ ذلك مستبعد، بل يبدو أنه العرض على حديث النبي الذي ينقله عنه أهل السنّة عن طريق الصحابة،وفي هذه الصورة؛ هل من المعقول أن يكون حديث النبي معياراً لصحّة وبطلان حديث الأئمة في حين أنّه باطل بنفسه؟!

---

١. بحار الأنوار ٢: ٢١٤؛ وحسين النوري، مستدرك الوسائل ١٧: ٣٣٧.

٢. بحار الأنوار ٢: ٢١٤، ٢١٥.

٣. المصدر نفسه ٢: ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٥٠.

الوحدة الإسلامية بين الشعار والعمل
دراسة فقهية في الصلاة مع أهل السنة

الشيط أحمد عابديني [1]

أزمة تناقض الشعار مع المفردات التفصيلية

كثيراً ما نرى الخطباء والعلماء يتكلمون حول الوحدة ويأتون بعبارات جميلة وأنيقة حتى يظنّ السامع أنّه بعد هذه المحاضرات والخطابات لن يبقى أيّ خلاف بين المسلمين بل بين الموحّدين، بينما نرى الخلاف الواسع في العمل ونتأكّد أنّهم في الشعار يقولون أشياء لا يلتزمون بها في العمل أبداً؛ فمن أرفع شعارات الوحدة التمسك بالآيات القرآنية نظير: ﴿**وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا**﴾ (آل عمران: ١٠٣)، أو الآيات التي تُعرِّف التفرّق عذاباً كقوله تعالى: ﴿**قُلْ هُوَ الْقادِرُ عَلى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذاباً مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعاً وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ**﴾ (الأنعام: ٦٥). أو استفادة الأولوية من الآيات التي تدعو أهل الكتاب للوحدة؛ إذ أَمَر اللهُ رسوله بدعوة أهل الكتاب إلى أن يجتمعوا حول كلمة التوحيد بقوله: ﴿**قُلْ يا أَهْلَ الْكِتابِ تَعالَوْا إِلى كَلِمَةٍ سَواءٍ بَيْنَنا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ**﴾ (آل عمران: ٦٤)، فمن المجموع نفهم أن

---

١. باحث وأستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية بمدينة إصفهان.

المسلمين يجب أن يكونوا متحدين بل يكونوا نفساً واحدة ويداً واحدة.

لكن عمليّاً لا نرى أثراً لهذه الشعارات؛ فالسُّنّي مثلاً يصلّي في مكان والشيعي في مكان آخر في مسجد واحد، أو يصلّي السنّي ابتداءً وبعده يصلّي الشيعة أو بالعكس. أو يرى كل واحد بطلان صلاة صاحبه؛ لذا إمّا لا يصلّي أحدُهما خلف الآخر ولا يقتدي به أو لو اقتدى في بعض الأحيان به يحسّ بقَلَقٍ في نفسه ويتمنّى مكاناً فارقاً أو نشاطاً كاملاً يحرّكه نحو إعادة الصلاة. فكل واحدٍ منّا بل وكل ناظر خارجي غيرنا يرى تغايراً محسوساً بين تلك الشعارات وهذه الأعمال. فعلى هذا إمّا أنّ فهمنا لآيات الوحدة كان غلطاً وخطأ أو أنّ هذه الأعمال بهذه الصورة التي نعملها لم يأمر بها الشارع بل أَمَرنا بغيرها مما يتناسب مع الشعارات القرآنية الصريحة.

والذي ينبغي أن يقال: إنه لا مجال لتخطئة فهمنا للآيات القرآنية؛ لأنّها نصّ أو كالنصّ في موضوع الوحدة بين المسلمين، تؤيدها الروايات الكثيرة الموجودة في كتب الفريقين؛ فعلينا أن نلتزم بالخيار الثاني؛ فإمّا نقول بأن الأمور التي صارت موجباً للخلاف بين المسلمين في الصلاة لم تكن من الواجبات وتركها لم يكن من المبطلات أو نقول: إن هذه الأمور واجبة أو محرّمة عندما لا يجتمع السنة والشيعة في مكان واحد للصلاة، أما في حالة الاجتماع فتسقط عن الاعتبار لأجل الاجتماع.

ونظير ذلك أننا ندري بأن الركوع ركنٌ في الصلاة، وزيادته عمداً أو سهواً مبطلة لها، لكن في الجماعة لا تبقى هذه الزيادة مبطلة؛ فإن رَفع المأموم رأسه من الركوع ورأى أنّ الإمام ما زال في الركوع جاز له بل استحبّ أن يرجع إليه ويكون معه. فبهذا القياس يمكن أن يقال: إنّ بعض الأمور يمكن أن يكون واجباً أو حراماً إذا لم تكن الفِرَق الإسلامية مجتمعة، أمّا مع الاجتماع للصلاة في مكان واحد ـ كأيام الحج ـ فكثير من الأمور الاختلافية تسقط عن الاعتبار[١]. ونتيجة ذلك أنّه عندما يكون الإنسان في

---

١. هذا هو الذي نقبله مما يسمّونه في عصرنا بتعدّد القراءات؛ فالأمور التي تكون كالنص في الدين أو نطق بها القرآن بالصراحة لا مجال لتعدّد القراءات فيها، بل يمكن أن يقال: إنه لا يوجد فيها قراءات متعدّدة؛ إذ كل الفِرَق ملتزمون بالنصوص وبالسيرة القطعية، أمّا غيرها مما لا يكون

بلاده وبين أهل مذهبه يجب عليه أن يعمل مطابقاً لمذهبه؛ لأنه يراه الحقّ، لكن عندما يكون في بلاد يشيع فيها مذهب غيره فالأمور التي تكون خاصّة بمذهبه تسقط عن الاعتبار، ويستحب بل يجب أن يعمل طبقاً للمذهب الشائع الموجود في الساحة رعايةً للوحدة والاتحاد.

المعنى الصحيح للتقية

وهذا ما يظهر من المذهب الشيعي فيما يسمّى بالتقيّة، إذ ليس لها معنى سوى هذا؛ فالتقية ليست لخوف القتل أو الضرب أو غيرهما من الأضرار الجسمية فحسب، بل قد تكون لحفظ الدين ووحدة المسلمين؛ لذا نرى في الروايات «أن تسعة أعشار الدين في التقيّة ولا دين لمن لا تقيّة له»[١] و «أيّ شيء أقرّ لعيني من التقيّة، إن التقية جُنّة المؤمن»[٢] «التقيّة تُرس المؤمن والتقيّة حرز المؤمن ولا إيمان لمن لا تقيّة له»[٣] «ما على وجه الأرض شيء أحبّ إليَّ من التقيّة، يا حبيب! إنه من كانت له تقيّة رفعه الله، يا حبيب! من لم تكن له تقيّة وضعه الله»[٤] «التقيّة من ديني ودين آبائي ولا إيمان لمن لا تقيّة له»[٥] «اتقوا على دينكم واحجبوه بالتقيّة، فإنّه لا إيمان لمن لا تقيّة له»[٦] وغير ذلك من الروايات، فأيّ باحثٍ يدقّق في هذه الأحاديث يرى هذه التعابير

كالنص، فالتعدّد فيها ممضيّ، وعمل كل فرقة صحيح إذ كانوا بالإنفراد، وعند الاجتماع يعملون بالمشتركات أو الأقلّية يتّبعون الأكثرية. فنحن كشيعة الجعفرية نتّبع قراءة جعفر بن محمد عن الدين عندما نكون في بلادنا وبعيدون من أجواء أهل السنّة ونعمل بقراءتهم عن الدين عندما نكون بينهم كمكّة المكرّمة والمدينة المنوّرة. وتوضيح هذا مرّ منّا في الرسالة المسماة به «الربط بين التقية وتعدّد القراءات» فراجع.

١. وسائل الشيعة، باب ٢٤ من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ح٢.

٢. المصدر نفسه، ح٤.

٣. المصدر نفسه، ح٦.

٤. المصدر نفسه، ح٨.

٥. المصدر نفسه، ح٣.

٦. المصدر نفسه، ح٧.

غير متناسبة مع حفظ النفس عن الظالم أو السلطان الجائر أو شابههما، ولا أحد يقول بأن ياسر وسميّة أبوا عمار لا دين لهما لأنهما تركا التقيّة، أو أنّ زيد بن علي بن الحسين لا دين له؛ لأنه ترك التقية، أو الذين ذهبوا لزيارة قبر الحسين واستشهدوا في طريقه في زمن المتوكّل العباسي لا دين لهم؛ لأنهم تركوا التقية!!

بلى، هذه الأحاديث تناسب حال من ترك التقية وصار عمله هذا موجباً لتفرقة صفوف المسلمين، أو صار سبباً لاستيلاء الكفّار على بلاد المسلمين، أو لتضعيفهم وانحطاطهم الثقافي والاقتصادي حتى لا يستطيعون ـ كما اليوم ـ أن يدافعوا عن قبلتهم الأولى بل الثانية؛ فأئمتناعليهم السلام حيث كانوا يرون هذه المصائب اتفقوا على الأمر بالتقية والعمل بها؛ فحضروا في صلوات أهل السنّة، وعادوا مرضاهم، وشيعوا جنائزهم و.. وأمروا شيعتهم بذلك. وبجملة واحدة: أصرّ الأئمةعليهم السلام على توحيد الكلمة لتبقى كلمة التوحيد. أمّا غيرهم مثل الخلفاء ومن حذا حذوهم فلم ينظروا سوى إلى مصالح السلطة الظاهرية ولم يدرسوا مصائب الفرقة والتمزق، لهذا لم يعتنوا بالوحدة بل أخذوا مخالفيهم وسجنوهم وقتلوهم و.. ممّا اضطرّ الشيعة لإبداء أنفسهم سنّةً؛ حفظاً لنفوسهم عن الهلكة، وشيئاً فشيئاً تغيّر هدف التقية من حفظ الدين إلى حفظ النفس، ودخل في الكتب الفقهية المتأخرة ليصبح قريناً للاضطرار، مع أنهما عنوانان مستقلان، فالاضطرار حكم ثانوي لحفظ النفس عن الهلكة يجري في كل شيء، أمّا التقية فقد وضعت لحفظ الدين؛ فعند الإضرار بأحكام الدين المنصوصة أو المقطوع بها لا تقية؛ ولهذا قال الصادقعليه السلام: «وثلاثة لا أتّقي فيهنّ أحداً: شرب المسكر ومسح الخفين ومتعة الحج»[1]، وقال: «لا دين لمن لا تقية له والتقية في كل شيء إلاّ في النبيذ والمسح على الخفين»[2]، لأن هذه الأحكام ممّا صرّح به القرآن والسّنة النبوية.

فأئمتناعليهم السلام فسحوا المجال في كلّ الأعمال من الصلاة والصوم والحج و.. ورُوي عنهم عشرات من الأحاديث في كل واحد من هذه المجالات؛ وبهذا علّموا الشيعة

---

١. المصدر نفسه، ح٥.
٢. المصدر نفسه، ح٥، ٣.

كيفية التعامل مع إخوانهم المسلمين، بحيث يعملوا بواجبهم ويحضروا في جماعات أهل السنّة، كما علّموهم إذا تزاحم الأمر أن يمارسوا التقية بهذا المعنى لها؛ فحفظ جانب التقية واتحاد المسلمين مقدّم على العمل على طبق المذهب.

وكأنموذج، ننظر إلى الروايات التي أَمرتْنا بالحضور في صلواتهم وعلّمتنا كيفية الصلاة معهم.

استحباب الحضور في صلوات أهل السنة ، الأدلّة والنصوص

من الأعمال المستحبة الأكيدة الحضور في مساجد أهل السنّة والصلاة معهم وفي الصف الأوّل، وتفقّد حالهم؛ وإليك بعض الروايات:

١ ـ خبر حمّاد بن عثمان، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «من صلّى معهم في الصف الأوّل كان كمن صلّى خلف رسول الله صلى الله عليه وآله في الصّف الأول»[١]. وسند الحديث جيدٌ؛ إذ محمد بن الحسين هو الصدوق المعروف، وكتابه في الحديث معروف أيضاً سمّاه «من لا يحضره الفقيه» والحديث مذكور فيه[٢]. وفي المشيخة ذكر الأسانيد وقال: ما كان فيه عن حماد بن عثمان فقد رويته عن أبي رضي الله عنه عن سعد بن عبدالله والحميري جميعاً عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن أبي عمير عن حماد بن عثمان[٣]، فالسند صحيح، وهذا الحديث بعينه نقله الكليني في الكافي والشيخ الطوسي في التهذيب بأسانيد صحيحة.

٢ ـ قال: وقال الصادق عليه السلام: «إذا صلّيت معهم غفر لك بعدد من خالفك»[٤]. وهذا السند لا بأس به؛ لأنّه وإن لم يذكر سند الحديث لنا لكنّه لما قال: قال الصادق عليه السلام ولم يقل: رُوِي عن الصادق، يظهر لنا أن السند كان عنده تاماً بحيث كان يصح منه ـ وهو رجل تقّي صدوق ـ أن ينسب الخبر إلى الصادق.

١. المصدر نفسه، الباب ٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح١.
٢. الصدوق، من لا يحضره الفقيه ١: ٣٨٢، ح١١٢٥.
٣. المصدر نفسه ٤: ٤٥٣.
٤. وسائل الشيعة، الباب ٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح٢.

٣ ـ خبر إسحاق بن عمار الفطحي الثقة[1] بمضمون قريب، لكن الراوي الثاني هو جعفر بن المثنى الذي لم يذكر بمدح ولا ذم، بل قالوا: كوفي واقفي[2]، فالسند غير موثق.

٤ ـ خبر عبدالله بن سنان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «أوصيكم بتقوى الله عزّ وجلّ، ولا تحملوا النّاس على أكتافكم فتذلّوا، إنّ الله تبارك وتعالى يقول في كتابه: ﴿**وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً**﴾ ثم قال: عودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم، واشهدوا لهم وعليهم، وصلّوا معَهم في مساجدهم».

٥ ـ خبر عبدالله بن سنان الآخر، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «ما من عبد يصلّي في الوقت ويفرغ ثمّ يأتيهم ويصلّي معهم وهو على وضوء إلاّ كتب الله له خمساً وعشرين درجة». وسند الصدوق إلى ابن سنان صحيح.

٦ ـ خبر نشيط بن صالح، عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام قال: «قلت له: الرجل منّا يصلّي صلاته في جوف بيته مغلقاً عليه بابه ثمّ يخرج فيصلّي مع جيرته تكون صلاته تلك وحده في بيته جماعة؟ فقال: الذي يصلّي في بيته يضاعف الله له ضعفي أجر الجماعة تكون له خمسين درجة، والذي يصلّي مع جيرته يكتب له أجر من صلّى خلف رسول الله، ويدخل معهم في صلاتهم فيخلف عليهم ذنوبه ويخرج بحسناتهم». وهو سند صحيح كما قال المجلسي في ملاذ الأخيار.

والروايات في هذا الباب كثيرةٌ، من يريد فليراجع في مظانّه كأبواب صلاة الجماعة في كتاب الوسائل، وأيضاً باب فضل المساجد في كتاب التهذيب، ونظائر هذه الأبواب في كتب الحديث الشيعية، وعلى أيّ حال فالتواتر الإجمالي بل المعنوي في هذا المجال موجود.

لكنّ النقطة الأساسية في هذا المجال: لِمَ هذا المقدار من الثواب العظيم في الصلاة

---

١. المصدر نفسه، ح٧.

٢. الخوئي، معجم رجال الحديث ٣: ٦٢.

معهم؟ لماذا الصلاة خلفهم تساوي الصلاة خلف رسول الله؟ ولماذا يكون المصلّي خلفهم كالشاهر سيفه في سبيل الله؟ أليست العلّة الأساسية هي حفظ الوحدة الإسلامية، ومن ثمّ حفظ الإسلام الذي جاء به رسول الله وشيّد بنيانه وسدّد ثغوره ثم بعد موته صار مطمعاً للأعداء ومجالاً لقتل الأولياء؟! فأئمتنا أمروا شيعتهم بالصبر على المظالم والحضور معهم في الجماعات، قال الصادق عليه السلام في ذيل قوله تعالى: ﴿**أُولئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بما صَبَرُوا**﴾ (القصص: ٥٤)، قال: «صبروا على التقية»، وفي ذيل قوله تعالى: ﴿**وَيَدْرَؤُنَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ**﴾ (القصص: ٥٤)، قال: «الحسنة التقية، والسيئة الإذاعة»[1].

نعم كل شخص لاحظ نفسه يرى أنه من أشقّ الأعمال أن يصلّي خلف من ضربه أو أهانه أو قتل صديقه و.. لكن الصبر الجميل هو هذا الصبر، حتّى يبقى أساس الإسلام، فبهذا التوضيح يكون الثواب مناسباً للعمل.

هل الصلاة مع أهل السنة كصلاة الجماعة المعروفة عند الشيعة؟

لا شك أنّنا نصلي صلاة الجماعة كل يوم ثلاث مرات أو خمس مرات في المدن الشيعية والقرى وفي المساجد كلها أو أكثرها، ونعرف أحكام صلاة الجماعة وآدابها وشروط الإمام وغيرها، فإمام الجماعة في مذهبنا مثلاً يجب أن يكون رجلاً عدلاً إمامياً مرضيّ المذهب ويتحمل عنا القراءة في الركعتين الأوليين من الجهورية وإن لم يَصِل صوته إلينا، فيجوز بل يستحب لنا أن نقرأ الفاتحة والسورة. وفي الصلوات الإخفاتية يجوز لنا السكوت لكن يستحب أن نذكر الله، فلا يجوز لنا أن نقرأ فاتحة الكتاب أو السورة في الركعتين الأوليين في الصلوات الإخفاتية وفي الجهرية عند سماع صوت الإمام، ويجب علينا متابعة الإمام في أفعاله أيضاً، ولا يجوز لنا أن نتقدّم الإمام في الصف أبداً.

---

١. وسائل الشيعة، باب ٢٤ من أبواب الأمر بالمعروف، ح١، والسند صحيح أو مصحّح لأجل إبراهيم بن هاشم.

لكنّ أهل السنة لا يشترطون العدالة في الإمام، ولا أن يكون من أهل السنّة أو من أهل فرقة خاصّة؛ فالشافعي يكون إماماً للحنبلي وبالعكس فالاعتبار بالإسلام، والمأموم يستحب بل يجب عليه أن يقرأ فاتحة الكتاب؛ ففي الإخفاتية يقرأ مع قراءة الإمام، وفي الجهرية يقرأ عند سكوته قبل الشروع في فاتحة الكتاب أو بعد إتمامها ويجب السكوت عليه حين قراءة الإمام. وفي اختلاف المذاهب هل يكون الاعتبار بفعل الإمام؟ عندهم خلاف، وفي جواز التقدّم على الإمام وعدمه أيضاً خلاف.

والهدف من ذكر هذه المقدمة أنه يجب علينا أن نجمع بين العمل بفقهنا والحضور معهم في الجماعة، كما أنّهم بأنفسهم يعملون بمذاهبهم ويدخلون في الجماعة. والعمل بمذهبنا لا يُنافي الدخول معهم في الجماعة بل أئمتنا عليهم السلام كانوا يرغّبون أصحابهم بالحضور معهم فيها بل في الصف الأوّل كما مرّ.

وينبغي أن يعرف أنّه كما تختلف صلاة المسافر عن صلاة المقيم ولكلٍّ أحكام خاصّة به، كذلك الصلاة معهم وفي جماعتهم تختلف عن صلاة الجماعة خلف الإمام العادل الشيعي، فلكلٍّ أحكام خاصّة؛ فيجب على الذي يريد أن يشارك في جماعتهم تعلّم أحكامها.

كيفيّة صلاة الجماعة مع أهل السنّة

ينبغي أن يعرف أنه لا يجب على المصلّي قصد الوجه في صلاته؛ فعندما يصلي الظهر وهو في السفر لا يجب أن ينوي أنه مسافر وأنه يصلي ركعتين وأن هاتين الركعتين بدلٌ عن الأربع التي يصليها المقيم، بل يكفي له أن يصلّي ركعتين للظهر، وهكذا الأمر يكون في الصلاة مع أهل السنّة، لا يجب عليه أن ينوي أنّه يصلي فرادى أو يصلّي جماعة أو يصلّي صلاة الوحدة أو غيرها، بل يكفي أن يصلي معهم بأن يركع معهم ويسجد معهم ويعمل بواجبه في كل مرحلة؛ فيدخل معهم في الصف وينوي صلاته ويفتحها بالتكبير ويقرأ الحمد والسورة إخفاتاً، ثم يركع معهم ويستمرّ في صلاته حتى ينتهي، وإن فرغ من الحمد والسورة قبل الإمام في الصلوات الإخفاتية فيشتغل بالتسبيح والتنزيه حتى يركع الإمام، وإن لم يفرغ منهما حتّى ركع الإمام فيتمّ الحمد ويركع مع

الإمام، ثم ينظر إن فرغ من الحمد وكان مشتغلاً بالسورة فصلاته صحيحة، وإن لم يستطع أن يفرغ من الحمد ويصل إلى ركوع الإمام يستأنف صلاته.

وفي الصلوات الجهرية يقرأ فاتحة الكتاب وسورةً صغيرة عندما يسكت الإمام مثلاً قبل الشروع في القراءة أو بعد الفراغ من الحمد، ويمكن له أن يقرأ الفاتحة بتبع الإمام ويقرأ سورةً صغيرة بعد الفراغ من الحمد حين سكوت الإمام، ثم يسمع قراءة الإمام القرآن ثم يركع معه، فإن فعل هذا فصلاته صحيحة بلا ريب؛ ويدلّ عليه بعض الأخبار، مثل:

١ ـ خبر عليّ بن يقطين قال: سألت أبا الحسنعليه السلام عن الرجل يصلّي خلف من لا يقتدي بصلاته والإمام يجهر بالقراءة، قال: اقرأ لنفسك وإن لم تسمع نفسك فلا بأس. وسند الحديث صحيح، ومراده اقرأ خلفه إخفاتاً حتّى إن كان الإخفات بنحو حديث النفس بحيث لا تسمع صوتك أيضاً فلا بأس به. فالمهم نفس الحضور بينهم والصلاة معهم وكِلاهُما حاصل.

٢ ـ خبر الحلبي، عن أبي عبداللهعليه السلام، قال: إذا صلّيت خلف إمام لا يقتدى به فاقرأ خلفه سمعت قراءته أو لم تسمع. وسنده صحيح أو مصحّح بإبراهيم بن هاشم، وكلمة: «من لا يقتدى به» إشارة إلى ما شرحناه سابقاً من أن الصلاة معهم تختلف عن صلاة الجماعة التي نصلّيها خلف إمام شيعي عادل؛ فعندما نصلّي خلف الإمام العادل المرضيّ يقال: «الصلاة خلف من يقتدى به» وهي صلاة الجماعة المعروفة عندنا. وعندما نصلّي خلف غير الإمامي أو غير العادل فهو الذي يقال فيه: «الصلاة خلف من لا يقتدى به»، فالحضور معهم في الجماعات والصلوات يختلف عن صلاة الجماعة عملاً وشرطاً وثواباً، فمن ناحية العمل ـ كما في هذا الخبر وسائر الأخبار ـ يجب علينا أن نقرأ فاتحة الكتاب وسورةً أُخرى. ومن ناحية الشروط لا يجب أن يكون الإمام عادلاً أو مرضيّ المذهب، ومن ناحية الثواب يكون الثواب كالصلاة خلف رسول الله، ويكون المصلي كالشاهر سيفه في سبيل الله. والحكمة تكمن في وحدة المسلمين وإبقاء شوكتهم، وقطع أيادي الأجانب ومطامعهم عنهم.

٣ ـ خبر إبراهيم بن شيبة قال: كتبت إلى أبي جعفر الثانيعليه السلام أسأله عن الصلاة خلف من يتولّى أمير المؤمنينعليه السلام وهو يرى المسح على الخفين، أو خلف من يحرم المسح وهو يمسح، فكتبعليه السلام: «إن جامعك وإيّاهم موضع فلم تجد بدّاً من الصلاة فأذّن لنفسك وأقم، فإن سبقك إلى القراءة فسبّح».

وناقل الحديث والمكاتب هو إبراهيم بن شيبة الذي لم يذكر بمدح ولا ذم، وأحاديثه عن الأئمة قليلة جداً، فالذي نفهمه من مكاتباته أنه شيعي صالح المذهب، إلاّ أن يعتمد على أحمد بن محمد بن أبي نصر الذي روى هذه المكاتبة عنه، وعلى كل حالّ فمضمون هذا الخبر مؤيد بأخبار كثيرة؛ فلا بأس به.

٤ ـ خبر محمّد بن إسحاق ومحمّد بن أبي حمزة، عمّن ذكره، عن أبي عبداللهعليه السلام، قال: يجزيك إذا كنت معهم من القراءة مثل حديث النفس، ورواه الصدوق مرسلاً. ورواه الكليني أيضاً مسنداً.

وهذا الحديث مرسل، ولا ندري من الذي نقل عنه محمد بن أبي حمزة، وهو محمد بن أبي حمزة الثمالي الثقة، وفي سند الحديث ابن أبي عمير الذي قيل في شأنه أنّه لا يروي ولا يرسل إلاّ عن ثقة، ومضمون الحديث مسانخ لسائر الأحاديث. فمن مجموع القرائن تطمئن النفس بصدور مثل هذا الخبر عن الإمام.

٥ ـ خبر أحمد بن محمّد بن أبي نصر، عن أبي الحسنعليه السلام قال: «قلت له: إنّي أدخل مع هؤلاء في صلاة المغرب فيعجلوني إلى ما أن أؤذّن وأقيم، ولا أقرأ إلاّ الحمد حتّى يركع، أيجزيني ذلك؟ قال: نعم يجزيك الحمد وحدها». وسنده غير قابل للاعتماد، ونظيره خبر أحمد بن عايذ؛ وعلى أيّ حال مضمونه مطابق للبقية؛ فالظن بل الاطمئنان بصدور هذا المضمون عن أئمتناعليهم السلام موجود.

وبهذا نكون نقلنا خمسة أحاديث: اثنان منها صحيح السند وواحد حسن، واثنان في سندهما كلام، لكنّ الجميع بمضمون واحد، والحاصل وجوب القراءة خلف من لا يقتدى به، وعليه فالصلاة معهم ليست بصلاة الجماعة، ولو فرض أنّها جماعة فهم ملتزمون بالقراءة خلف إمامهم كما في أحاديثهم وفتاواهم، فيجب علينا أن نقرأ خلفهم

كما أنّهم بأنفسهم يقرؤون.

أما أحاديثهم فننقل بعضها من كنز العمال: ١ ـ إذا كنت مع الإمام فاقرأ بأمّ القرآن قبله وإذا سكت. ٢ ـ من لم يقرأ مع الإمام فصلاته خِداج. ٣ ـ لا تقرؤا بشيء من القرآن إذا جهرتُ إلاّ بأمّ القرآن. ٤ ـ هل تقرؤون خلفي شيئاً من القرآن؟ قالوا: نعم، قال: لا تفعلوا إلاّ بأمّ القرآن سراً في أنفسكم.

وفي مضمونه أحاديث كثيرة في الباب نفسه.

فقراءة أم الكتاب عندهم واجب، لكنّ السورة لما لم يروها واجبةً لم يذكروا أحاديثها بل نقلوا بعض الأحاديث في الباب نفسه تدلّ على عدم جواز غير أمّ الكتاب، وهو ما يظهر أيضاً من الاستثناء في هذه الأخبار. أمّا نحن فنرى وجوب السورة في الركعتين الأوليين؛ لذا وجب علينا أن نقرأ سورةً صغيرة في صورة سعة الوقت فإن ركع الإمام ولا يوجد وقت للسورة يجوز لنا تركها، فنتركها ونركع معهم. كما نترك ـ في غير التقية أيضاً في ضيق الوقت ـ السورة وتكفينا الفاتحة وحدها.

أما فتاواهم، فالشافعية قالوا: يفترض على المأموم قراءة الفاتحة خلف الإمام. والحنفية قالوا: إن قراءة المأموم خلف إمامه مكروهة تحريماً في السرية والجهرية. والمالكية قالوا: القراءة خلف الإمام مندوبة في السرية مكروهة في الجهرية إلاّ إذا قصد مراعاة الخلاف فيندب. والحنابلة قالوا: القراءة خلف الإمام مستحبة في الصلاة السرية وفي سكتات الإمام في الصلاة الجهرية، وتكره حال قراءة الإمام في الصلاة الجهرية. وفي حاشية المغني لابن قدامة الحنبلي: «فصل: وتجب قراءة الفاتحة في كل ركعة في حق الإمام والمنفرد في الصحيح من المذهب وهو قبول مالك والأوزاعي والشافعي». وفيه أيضاً: «يستحب أن يسكت الإمام عقيب قراءة الفاتحة سكتة يستريح فيها ويقرأ فيها من خلفه الفاتحة كي لا ينازعوه فيها وهذا مذهب الأوزاعي والشافعي وإسحاق وكرهه مالك وأصحاب الرأي... لنا... قال أبو سلمة بن عبدالرحمن: للإمام سكتتان فاغتنموا فيها القراءة بفاتحة الكتاب، إذا دخل في الصلاة، وإذا قال: ولا الضالين».

أقول: كما يظهر من الفقه على المذاهب الأربعة، ثلاث منهم قالوا بوجوب القراءة أو

ندبه، والحنفية الذين لم يقولوا بوجوب القراءة خلف الإمام بل كرهوها، هم الذين لم يقولوا بوجوب الفاتحة في الصلاة بل يقولون: إنّ قراءة بعض القرآن من أيّ سورة كان يكفي فلا اعتناء بخلافهم.

ولنعم ما قال ابن قدامة: يستحبّ أن يسكت الإمام عقيب الحمد حتّى يقرأ فيه من خلفه كيلا ينازعوه. فلو كان ابن قدامة موجوداً في زماننا كان يقول للإمام أن يسكت سكتتان حتّى يقرأ الشيعة الذين هم أتباع العترة الطاهرة الحمدَ والسورة حتّى لا يكون خلاف.

فالذي نستنتجه من رواياتنا استحباب الصلاة معهم، وظهر أيضاً من رواياتنا ورواياتهم وفتاوى فقهائهم وفقهائنا وجوب قراءة الحمد، فالطوسي في النهاية يقول: «وإذا صليت خلف من لا تقتدي به قرأت خلفه على كل حال سواء جهر بالقراءة أو لم يجهر». وقال الصدوق في المقنع: «واعلم أنه لا يجوز أن تصلّي خلف أحد إلاّ خلف رجلين أحدهما: من تثق بدينه وورعه وآخر من تتقي سوطه وسيفه وشناعته على الدين، فصلّ خلفه على سبيل التقية والمداراة. وأذِّن لنفسك وأَقِم وأقرأ لها غير مؤتمّ»[1].

أقول: مرّ في أوّل البحث أن التقية كانت لحفظ الإسلام والدين. وهذا هو الذي يرشدنا إليه الثواب العظيم للصلاة مع المخالفين، لكن انقلب مفهومها عمّا كان وصار سبباً لحفظ النفس؛ فلهذا أفتى الصدوق بالصلاة خلف من تتقي سوطه ولم يأت بدليل، مع أن الروايات التي مرّت ونقلها هو نفسه في الفقيه عامة وغير مرتبطة بحالة الخوف على النفس. والذي يهمّنا حكمه بأنه يجب القراءة خلفه ولا يكتفي بقراءته. وقال العلامة الحلّي في تذكرة الفقهاء، مسألة ٥٨٨: «لو كان الإمام ممن لا يقتدي به، لم يجز الائتمام به، فإن احتاج إلى الصلاة خلفه جاز أن يتابعه في الأفعال، لكن لا ينوي الاقتداء به، ويقرأ مع نفسه، وإن كانت الصلاة جهرية، للضرورة، وتجزئه صلاته»[2].

١. الطوسي، المبسوط ١: ١٥٨.

٢. الحلي، تذكرة الفقهاء ٤: ٣١٨.

وقال المحقق الحلي: «ولو كان الإمام ممن لا يُقتدى به وجبت القراءة»[1]. وقال النجفي في شرح عبارة الشرائع: «كما صرح به جماعة من الأصحاب، بل لا أجد فيه خلافاً بينهم كما اعترف به في المنتهى وعن السرائر، بل نسبه في الحدائق إلى عمل الأصحاب تارة وبزيادة «كافة»»[2].

أقول: ما نستفيده من عبارة الجواهر أن وجوب القراءة خلف أهل السنة إجماعي أو قريب من الإجماع؛ إذ لم يظهر من أحد من فقهائنا خلافه، بل إنهم بين من لم يتعرّض للمسألة كالمفيد في المقنعة والسيد ابن زهرة في الغنية، وبين من تعرّض لها، فلم نجد فقيهاً واحداً في كل الأعصار يفتي بالصلاة معهم بدون قراءة الحمد، بل صرح بعضهم بعدم الخلاف كالحلّي في السرائر قال: «فأما من يؤتم به على سبيل التقية ممن ليس بأهل للإمامة فلا خلاف في وجوب القراءة خلفه»[3].

والنتيجة الإفتاء بالصلاة معهم بدون القراءة مخالف للأخبار والإجماع ومخالف لأقوال أهل السنّة أيضاً فلا وجه له.

وقفة مع نصوص المنع عن الصلاة مع أهل السنّة

تحدثنا سابقاً عن الروايات الآمرة بالصلاة مع أهل السنة، لكن توجد بعض الروايات الناهية عن الصلاة خلفهم، لذا ننقلها ثم نبحث فيها.

١ ـ خبر ناصح المؤذّن قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي أُصلّي في البيت وأخرج إليهم، قال: اجعلها نافلة ولا تكبّر معهم فتدخل معهم في الصلاة، فإنّ مفتاح الصلاة التكبير.

وفي سند الرواية ناصح المؤذن الذي لم يرو عنه غير هذا الخبر في الكتب الأربعة، ولم يُذكر بمدح ولا بذم، فالسند فيه شخص مجهول فلا اعتناء به.

---

١. الحلي، شرائع الإسلام ١: ١٢٣.

٢. النجفي، جواهر الكلام ١٣: ١٩٥.

٣. ابن إدريس الحلي، السرائر ١: ٢٨٤.

٢ ـ خبر عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: إنّي أدخل المسجد وقد صلّيت فأُصلّي معهم فلا (ولا) احتسب بتلك الصّلاة؟ قال: لا بأس؛ فأمّا أنا فأُصلّي معهم وأُريهم أني أسجد وما أسجد.

وفي سند الحديث القاسم بن عروة الذي لم يذكر بمدح ولا ذم، ولم يصل السيد الخوئي إلى توثيقه؛ فهذا الحديث أيضاً فيه ضعف.

٣ ـ خبر عبيد الله الحلبيّ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا صلّيت وأنت في المسجد وأقيمت الصلاة فإن شئت فاخرج، فإن شئت فصلّ معهم واجعلها تسبيحاً.

وهنا، أولاً: هذا الخبر التام السند، مخالف لصحاح كثيرة مثل: «يصلي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء» أو «لا ينبغي للرجل أن يدخل معهم في صلاتهم وهو لا ينويها صلاة بل ينبغي له أن ينويها وإن كان قد صلى فإنّ له صلاة أُخرى» ومثل «صلّ معهم يختار الله أحبّهما إليه» أو «يصلي معهم ويجعلها فريضة» وأكثرها صحيح سنداً أو موثق.

ثانياً: بقرينة سائر الروايات يمكن حمل هذه الرواية على الناصبي، بمعنى أن يكون الإمام ناصبياً وعدواً لأهل البيت؛ فالصلاة معه غير جائزة وتجب إعادتها.

٤ ـ خبر زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الصلاة خلف المخالفين، فقال: ما هم عندي إلا بمنزلة الجدر.

والسند صحيح، لكنّ هذا الخبر لا يدلّ على عدم جواز الصلاة مع المخالفين، بل يطالب المصلي معهم أن يأتي بكل أفعال صلاته من القراءة والسورة وغيرهما، ومعناه أن الإمام لا يتحمل عن المأموم شيئاً فلا يدل على عدم الصلاة معهم ولا يدلّ على عدم الحضور في جماعتهم.

٥ ـ خبر عليّ بن سعد البصري قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي نازل في قوم بني عدي ومُؤذّنهم وإمامهم وجميع أهل المسجد عثمانيّة يبرؤون منكم ومن شيعتكم وأنا نازل فيهم، فما ترى في الصلاة خلف الإمام؟ فقال عليه السلام: «صلّ خلفه واحتسب بما تسمع، ولو قدمت البصرة لقد سألك الفضيل بن يسار وأخبرته بما أفتيتك فتأخذ بقول الفضيل وتدع قولي قال عليّ: فقدمت البصرة فأخبرت فضيلاً بما قال، فقال: هو أعلم

بما قال، ولكنّي قد سمعته وسمعت أباه يقولان: لا تعتد بالصلاة خلف الناصبيّ، واقرأ لنفسك كأنّك وحدك».

وفي السند علي بن سعد البصري الذي لم يذكر بمدح ولا بذم، كما أن كلامه عليه السلام كان حول المتبرّئين من عليّ والأئمة فلا ينطبق على أهل السنّة في عصرنا الذين هم محبّون لأهل بيت النبي صلى الله عليه وآله ويرون المحبّة أجراً للنبي: ﴿**قُلْ لا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبى**﴾.

٦ ـ خبر إبراهيم بن عليّ المرافقيّ وعمر بن ربيع، عن جعفر بن محمد عليه السلام ـ في حديث ـ أنّه سأل عن الإمام إن لم أكن أثق به أُصلّي خلفه وأقرأ؟ قال: «لا، صلّ قبله أو بعده، قيل له: أفأُصلّي خلفه وأجعلها تطوّعاً؟ قال: لو قبل التطوّع لقبلت الفريضة، ولكن اجعلها سبحة». لكنّ أحمد بن محمد بن يحيى الخارقيّ الوارد في سند الرواية غير موجود بهذا الاسم في الكتب الرجالية، فيمكن أن يكون الخارق تصحيف الحازي أو الحازني كما في التهذيب، وبهذا الاسم موجود لكنّه مجهول. أمّا إبراهيم بن علي المرافقي فمجهول أيضاً، والراوي عنه هل هو الحسن بن الحسين كما في التهذيب، أو هو الحسين بن الحسن كما في الوسائل؟ فعلى أي حال في سند الحدث مجاهيل لا يمكن الاعتماد عليه.

فهذه خمس روايات ناهية عن الصلاة معهم ضعيفة السند، والصحيح السند منها غير ناهٍ؛ فالجمع بين الروايات هو أن نصلي معهم لكن نقرأ فاتحة الكتاب كما هم يقرؤون، وإن أمكننا قراءة السورة أيضاً ومتابعتهم في سائر الأمور فهو جيد؛ وبهذا أفتى الشيخ الطوسي والمحقق الحلي والعلاّمة الحلي وابن إدريس وغيرهم كما مرّ.

فقهيات ناتجة عن الصلاة مع أهل السنّة جماعة

١ ـ قراءة الإمام سور العزائم الموجبة للسجود

قد يقرأ الإمام سورة العزائم في الصلاة كما هو المتعارف الآن في صلاة الصبح يوم الجمعة، ثم يسجد عند وصوله إلى آية السجدة ثم يتمّ الصلاة. وهنا ينبغي أن نصلّي معهم إذا حضرنا في المسجد، ونسجد عند استماع آية السجدة ثم بعد انتهاء الصلاة

يجب علينا أن نستأنف صلاتنا. وينبغي لهم أن يراعوا فتوى فقهائنا ويتركوا قراءة العزائم في الصلاة حتّى تكون الصلاة صحيحةً على كل المذاهب.

٢ ـ صلاة الإمام والمأمومين المسافرين تماماً

إنّ أهل السنّة لا يرون وجوب القصر في صلاة المسافر، بل يقولون بالتخيير بين القصر والإتمام، وإمامهم يصلي صلاة تامّة لأنه غير مسافر، والمصلّون يصلّون تماماً لأنّهم مخيّرون؛ فما تكليفنا هنا؟

الواجب علينا هنا أن نتشهد في الثانية ونسلّم، ويكفي أن يقال في السلام: «السلام عليكم ورحمة الله وبركاته»، ثم وبدون حركة وتلفّت الوجه عن القبلة نقوم ونكبر مرة أُخرى لصلاة أُخرى قضاءً أو أداءً أو نفلاً، ونقرأ الفاتحة ونركع معهم ونسجد وهكذا حتّى تنتهي الصلاة. وأيضاً يتخيّر المسافر في الحرمين الشريفين بين القصر والإتمام فيمكن تنسيق العمل معهم طبقاً لذلك، علماً أن في هذه المسألة خلافاً بين الفقهاء الشيعة المعاصرين.

٣ ـ مشكلة الخلاف في ما يسجد عليه في الصلاة

إنّ أهل السنّة لا يوجبون السجود على الأرض أو يتوقفون في السجود على ما ينبت منها، وفُرُش المسجد ليست من جنس ما يجوز السجود عليه، وهم لا يسمحون بوضع التربة للسجود، وبعضهم ينسب ذلك إلى الشرك، وهنا عند حضورنا في مساجدهم والصلاة معهم يفوتنا شرط من شروط السجود، وببطلان السجدة تبطل صلاتنا، إذاً فقد يقال: يجب علينا أن نجتنب جماعتهم والحضور في مساجدهم والصلاة معهم.

لكنّي أقول:

أولاً: في المسجدين الشريفين توجد أماكن كثيرة مفروشة بالأحجار؛ فيمكن لنا أن نصلّي عليها ونسجد على ما يجوز السجود عليه عندنا.

ثانياً: ينبغي لهم أن يعملوا بما قاله ابن قدامه الحنبلي في كتاب المغني: يستحب أن يسكت الإمام عقيب قراءة الفاتحة سكتة يستريح فيها ويقرأ فيها من خلفه كي لا ينازعوه فيها، فكما رجّح للإمام أن يسكت حتّى يقرأ الآخرون الحمد وبذلك ينتهي النزاع فينبغي لهم ـ وهم الذي يدّعون أنهم لا يحبون شقّ عصا المسلمين ـ أن يفرشوا

المساجد بطريق يبقى موضع السجود مفروشاً بالحجر أو بالحصير أو شبههما من نبات الأرض غير المأكول ولا الملبوس حتّى يسجد كل المسلمين عليه، ويعمل كل مذهب بما يجب عليه فعله، ومن الجدير بالذكر أن نعلم أن السجود على الأرض أو ما ينبت منها عندنا واجب وعندهم ـ على ما في رواياتهم الكثيرة ـ إمّا واجب أو مستحب مؤكّد، وهذا يقرّب الأمور ويوفر المناخ للتوافق، ولهذا ننقل بعض رواياتهم في هذا المضمار من كتبهم المعتبرة:

١ـ في صحيح البخاري عن ميمونة قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلّي وأنا حِذاءَه... وكان يصلّي على الخُمرة.

٢ـ في صحيح مسلم عن عائشة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ناوليني الخمرة من المسجد قالت: قلت: إني حائض..

٣ـ وجاء هذا الحديث بلفظ آخر عن عائشة قالت: أمرني رسول الله صلى الله عليه وآله أن أناوله الخمرة من المسجد فقلت: إني حائض..

وقال النووي في شرحه: «الخمرة: بضم الخاء وإسكان الميم، قال الهروي وغيره: هي هذه السجادة وهي ما يضع عليه الرجل جزءاً من وجهه في سجوده من حصير أو نسيجة من خوص... وقال الخطابي: هي السجادة يسجد عليها المصلي.. وسميّتْ خمرة؛ لأنها تخمر الوجه، أي تغطيه، وأصل التخمير: التغطية، ومنه خمار المرأة، والخَمْر: لأنّها تغطّي العقل..».

وعليه فالخمرة مقدار ما يضع الرجل عليه وجهه في سجوده من حصير أو نسيجة خوص ونحوه من النبات ولا تكون الخمرة إلاّ في هذا المقدار، وسميت خمرة لأن خيوطها مستورة بسعفها، وقد تكررت في الحديث.

أقول: يظهر من هذه الأحاديث الواردة في الصحيحين «أن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يصلي على الخمرة». وكلمة «كان يصلي» تدلّ على الاستمرار، أي كان هذا دَيدَنه بحيث عندما كان في المسجد كان يأمر أهله أو جاريته كي تأتي له بالخمرة؛ فالسجود على الخمرة أو على الحصير سنّة نبوية.

٤ ـ في صحيح مسلم، في باب جواز الجماعة في النافلة والصلاة على الحَصير والخمرة والثوب، جاء بأحاديث تدلّ على أن الرسولصَلَّىاللّٰهُعَلَيْهِوَآلِه صلّى على الحصير، فالسجود عليها من السنّة، وأورد حديث ميمونة «كانصَلَّىاللّٰهُعَلَيْهِوَآلِه يصلي على خمرة».

فبعد هذه الأحاديث الصريحة النّاقلة للسنة، على الذين يقولون بجواز السجود على الفرش والموكيت[1] أن يأتوا بالدليل؛ إذ الرسول نفسه يقول: «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي»، وهو صلّى على الحصير والخمرة، فالسجود عليها جائز بل مستحب بل واجب، ولو أتوا بالدليل مع ذلك هم تاركون للسنة النبوية؛ لأنّ النبي كان يسجد على الخمرة المنسوجة، وكان في وقته قادراً على السجود على غيرها؛ فيجب عليهم أن يتركوا مخالفة السنّة ويلتزموا بالسنّة.

٥ ـ في سنن ابن ماجة، باب الحائض تتناول الشيء من المسجد، عن عائشة قالت: قال رسول اللهصَلَّىاللّٰهُعَلَيْهِوَآلِه: ناوليني الخمرة من المسجد. فقلت: إني حائض، فقال: ليست حيضتك في يدك.

٦ ـ وفيه أيضاً حديث ميمونة زوج النبيصَلَّىاللّٰهُعَلَيْهِوَآلِه الذي نقلنا سابقاً، وحديث أبي سعيد قال: صلّى رسول اللهصَلَّىاللّٰهُعَلَيْهِوَآلِه على حصير.

٧ ـ وفيه أيضاً، عن عمرو بن دينار، قال صلّى ابن عباس ـ وهو بالبصرة ـ على بساطه، ثم حدث أصحابه أن رسول اللهصَلَّىاللّٰهُعَلَيْهِوَآلِه كان يصلي على بساطه.

ومن الحديث الأخير يظهر أن رسول الله وأصحابه كانوا يصلون على الأرض بلا فراش ولا حصير، فابن عباس صلّى على بساطه، وقال: كان رسول اللهصَلَّىاللّٰهُعَلَيْهِوَآلِه يصلّي على بساطه، ومراده من البساط الحصير.

٨ ـ وفيه أيضاً، عن عبد الله بن عبد الرحمن، قال: جاءنا النبيصَلَّىاللّٰهُعَلَيْهِوَآلِه فصلّى بنا في مسجد بني عبد الأشهل، فرأيته واضعاً يديه على ثوبه إذا سجد. وعنه عن أبيه عن جده «أن رسول اللهصَلَّىاللّٰهُعَلَيْهِوَآلِه صلّى في بني عبد الأشهل وعليه كساء متلفف به يضع يديه عليه

---

١. نوع من السجاد تُنسج بالألياف الصناعية.

يقيه بَرد الحصى».

وكما يظهر من هذه الأحاديث، فالسجود على الأرض والتراب كان ثابتاً، وفي حالة الاضطرار مثل البرد الشديد كانﷺ يضع يديه على الثوب، ومع ذلك سجد على الأرض أو الخمرة؛ فمن يجوّز السجود على الفرش يطالب بالدليل، وليس لديه شيء يأتي به.

٩ ـ وفي مسند الإمام أحمد بن حنبل عن ابن عباس قال: كان رسول اللهﷺ يصلّي على الخمرة، ونفس الحديث ذكر في موضع آخر أيضاً وفيه عن ابن عمر، أن النبيﷺ قال لعائشة: ناوليني الخمرة من المسجد فقالت... وفيه عن ابن عمر: «كان النبيﷺ يصلي على الخمرة». وفيه عن أنس بن مالك قال: كان رسول اللهﷺ يدخل على أم سليم فتبسط له نطعاً فيقيل عليه فتأخذ من عرقه فتجعله في طيبها وتبسط له الخمرة فيصلي عليها.

أقول: «النطع بساط من الأديم» فلو كانت الصلاة عليه جائزةً لم يكن هناك مبرّر لبسط الخمرة له حتّى يصلّي.

١٠ ـ وفيه أيضاً عن عائشة قالت: قال رسول اللهﷺ: ناوليني الخمرة من المسجد قالت.... ونظيره حديث آخر، وفيه أيضاً، وحدّثتني عائشة: أن رسول اللهﷺ كان في المسجد فقال للجارية: ناوليني الخمرة، قالت: أراد أن يبسطها فيصلي عليها، قالت: إنّها حائض... وأيضاً نظيره حديث آخر.

أقول: هذا الحديث يفسّر إجمال بعض الأحاديث السابقة واللاحقة القائلة: «ناوليني الخمرة» إذ لم يذكر فيها لماذا كان الرسول يطلب الخمرة، وهذه الرواية تشرح أنه كان يريد الخمرة للصلاة عليها.

وفيه أيضاً «ناوليني الخمرة» وفي موضع آخر: «ناوليني الخمرة من المسجد»، وفيه أيضاً عن عائشة «أن النبيﷺ كان يصلي على الخمرة». وعن أم سلمة: «أن رسول اللهﷺ كان يصلي على الخمرة». وعن ميمونة بنت الحرث قالت: «كان رسول اللهﷺ يصلي على الخمرة»، وفيه حدثنا عبد الله بن شداد بن الهاد، قال: سمعت خالتي ميمونة بنت الحرث زوج النبيﷺ أنّها كانت تكون حائضاً وهي مفترشة بحذاء مسجد

رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وهو يصلي على خمرته إذا سجد أصابني طرف ثوبه.

أقول: يظهر منها أن له خُمرة خاصة كان يصلي عليها وكان ديدنه الصلاة عليها. وفيه أيضاً، عن أم سليم عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كان يأتيها فيقبل عندها فتبسط له نطعاً فيقيل عندها وكان كثير العرق فتجمع عرقه فتجعله في الطيب والقوارير، قالت: «وكان يصلي على الخمرة».

أقول: الظاهر أنَّ كلمة (عن النبي) تصحيف والصحيح «أن النبي».

وبعد نقل هذه الروايات من طرق أهل السنة، وهي روايات روتها: عائشة وميمونة وأم سلمة وأم سليم وابن عباس، يظهر أن السجود على الخمرة كان من ديدن النبي، سيما بعد الانتباه إلى دلالة تركيب «كان يفعل كذا» على الاستمرار، فعلينا أن نتمسّك بسنته ونسجد على الخمرة.

والروايات المرتبطة بالسجود على الأرض والحصير وما شابه ذلك ليست منحصرة بروايات الخمرة والحصير، بل في السنن الكبرى للبيهقي باب الكشف عن الجبهة عن السجود، جاءت الأحاديث التالية:

١ ـ عن خباب بن الأرث، قال: شكونا إلى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ شدّة الرمضاء في جباهنا وكُفّنا فلم يشكنا.

٢ ـ وعن جابر بن عبد الله قال: كنت أصلّي مع رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ صلاة الظهر فأخذ قبضة من الحصى في كفي حتّى تبرد وأضعها بجبهتي إذا سجدت من شدة الحرّ.

أقول: مراده من أضعها بجبهتي أي أضع جبهتي عليها فيكون مضمونه كخبر بشر بن الفضل... فيأخذ أحدنا الحصى في يده فإذا برد وضعه وسجد عليه.

٣ ـ فيه أيضاً أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ رأى رجلاً يسجد بجنبه وقد اعتم على جبهته فحسر رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عن جبهته.

٤ ـ عن عياض بن عبد الله القرشي قال: رأى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ رجلاً يسجد على كور عمامته فأومأ بيده، أرفع عمامتك وأومأ إلى جبهته.

٥ ـ وفيه عن ابن أبي ليلى عن علي عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: إذا كان أحدكم يصليّ فليحسر العمامة

عن جبهته.

وفيه روايات أخرى بهذه المضامين، وقد فتح باباً آخر سمّاه «باب من بسط ثوباً فسجد عليه» وذكر فيه أحاديث تدلّ على جواز طرح الثوب والسجود عليه إذا كان الحرّ أو البرد شديد؛ منها: عن أنس قال: كنّا إذا صلينا مع النبيﷺ فلم يستطع أحدنا أن يمكّن جبهة من الأرض من شدّة الحر طرح ثوباً ثم سجد عليه. وفي خبر آخر عن أنس بهذا المضمون، ثم قال: «ورواه البخاري في الصحيح بقريب من هذا اللفظ عن أبي الوليد».

أقول: والحاصل من أخبار أهل السنة ـ وفيها قول النبي وفعله وقول الصحابة وعملهم ـ الحكم بوجوب مباشرة الجبهة الأرض. فلا يبقى وجه للسجود على الفرش والموكيت وأمثال ذلك، فعلى المتولّين لأمر المساجد والمتولّين للحرمين الشريفين أن يفرشوا المساجد بحيث يمكن للمصلين من أيّ مذهب كانوا أن يعملوا بواجبهم أيضاً، ويتمكّن المسلمون الذين لا يرون السجود على الأرض واجباً أن يسجدوا كما كان رسول اللهﷺ يسجد.

رأي فقهاء أهل السنة في السجود على الأرض

١ ـ في المغني لابن قدامة: فصل؛ ولا تجب مباشرة المصلي بشيء من هذه الأعضاء.. ثم نقل الأقوال المخالف والمؤالف في المسألة ثم قال: «والمستحب مباشرة المصلي بالجبهة واليدين ليخرج من الخلاف ويأخذ بالعزيمة، قال أحمد: لا يعجبني إلاّ في الحرّ والبرد. وكذلك قال إسحاق، وكان ابن عمر يكره السجود على كور العمامة».

٢ ـ وفي حاشية المغني: «مسألة: لا تجب عليه مباشرة المصلي بشيء منها إلاّ الجبهة على إحدى الروايتين... وفي رواية أُخرى يجب عليه مباشرة المصلي بالجبهة ذكرها أبو الخطاب، وروى الأثرم قال: سألت أبا عبد الله عن السجود على كور العمامة فقال: لا يسجد على كورها، ولكن يحسر العمامة، وهو مذهب الشافعي».

٣ ـ وفي كتاب «الأم» لمحمد بن إدريس الشافعي: «لو سجد على بعض جبهته دون جميعها كرهت ذلك له... ولو سجد على رأسه ولم يمس شيئاً من جبهته الأرض لم يجزه

السجود، وإن سجد على رأسه فماس شيئاً من جبهته الأرض أجزأه السجود ـ إن شاء الله تعالى ـ ولو سجد على جبهته ودونها ثوب أو غيره، لم يجزه السجود إلاّ أن يكون جريحاً فيكون ذلك عذراً».

هذا هو كلام الشافعي، لكنّ عبد الرحمن الجزيري ـ مؤلّف الفقه على المذاهب الأربعة ـ قال: «ويشترط في صحة السجود أن يكون على يابس تستقر جبهته عليه، كالحصير والبساط، بخلاف القطن المندوب الذي لا تستقر الجبهة عليه، فإنه لا يصح عليه السجود... ولا يضرّ أن يضع جبهته على شيء ملبوس أو محمول له يتحرك بحركته، وإن كان مكروهاً باتفاق ثلاثة من الأئمة، وخالف الشافعية».

فمن عبارته يفهم أن الشافعية يجوّزون الصلاة على البساط والفرش من أيّ جنسٍ ونوعٍ كان. فهل للشافعية رأي آخر غير موجود في كتاب الأم أو يقصد من الأرض معنى يشمل الفرش والبساط أو أخطأ عبد الرحمن الجزيري في فهم مذهب الشافعي؟ احتمالات، والذي يظهر من كتاب الخلاف للشيخ الطوسي ـ الذي وضع لنقل المسائل الخلافية بين الشيعة وأهل السنة ـ أنّ الشافعية يجوّزون السجدة على البساط من أيّ جنسٍ كان؛ إذ قال: «لا يجوز السجود إلاّ على الأرض أو ما أنبتته الأرض مما لا يؤكل ولا يلبس من قطن أو كتان مع الاختيار، وخالف جميع الفقهاء في ذلك وأجازوا السجود على القطن والكتاب والشعر والصوف وغير ذلك.. دليلنا إجماع الفرقة؛ فإنّهم لا يختلفون في ذلك، وأيضاً طريقة الاحتياط؛ فإنّه لا خلاف أنه إذا سجد على ما قلناه أن صلاته ماضية... وروى الفضل..».

أقول: إن كان قول الشافعي مطابقاً لقولنا كان عليه أن يستثنيه. وكيف كان فسنّة سيد المرسلين تُساعدنا على أن نسجد على الأرض أو الحصير.

وعليه وبما أن الشيعة والشافعية يرون وجوب مباشرة الجبهة الأرض، والحنابلة يرونها مستحبةً، والأحاديث الكثيرة في هذا المجال موجودة، فيجب مراعاة حال المسلمين، ولله درّ ابن قدامه لو كان حياً كان يأمر بجمع الفرش عن موضع السجود ليخرج من الخلاف ويأخذ بالعزيمة.

هذا سنيّاً، أمّا على المستوى الشيعي فالأدلّة الوافية على هذا الحكم موجودة، ولا يمكن المناقشة فيها، وهي ـ كما ذكر الشيخ الطوسي ـ ثلاثة: ١ ـ إجماع الفرقة. ٢ ـ طريقة الاحتياط، بمعنى أن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقينية. ٣ ـ الروايات المعتبرة.

وبما أن السنّة النبوية أيضاً كانت كاشفة عن سجود النبيّ صلى الله عليه وآله على الأرض والخمرة، وبما أننا فرقة من فرق المسلمين، وأئمتنا ـ وهم أسباط النبي وفيهم محمد بن علي باقر علم الأوّلين والآخرين، وفيهم جعفر بن محمد الصادق ـ قالوا بوجوب مباشرة الجبهة الأرض أو ما أنبتته الأرض بشرط أن لا يكون مأكولاً ولا ملبوساً، فعلى المتولّين لأمر المساجد أن يفرشوها بحيث يكون السجود على الأرض لنا ممكناً، حتّى ندخل معهم في الصلاة ونعمل بواجبنا، كما هم يدخلون ويعملون بواجبهم، أو نعمل نحن بواجبنا وهم يعملون بالسنّة المتواترة.

وأختم هذه النقطة بالإشارة إلى بعض الروايات عن أهل البيت في هذا المجال:

١ ـ قال أبو عبد الله، جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «لا تسجد إلاّ على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلاّ القطن والكتّان»[1].

٢ ـ قال أبو عبد الله عليه السلام: دعا أبي بالخمرة فأبطأتُ عليه فأخذ كفّاً من حصا فجعله على البساط ثم سجد[2].

٣ ـ قال أبو الحسن الرضا عليه السلام: «لا تسجد على القير ولا على الصاروج»[3].

٤ ـ قال أبو عبد الله عليه السلام: «السجود على الأرض فريضة وعلى الخمرة سنّة»[4].

٥ ـ سأل زرارة أبا جعفر عليه السلام (أ) اسجد على الزفت؟ فقال: «لا ولا على الثوب الكرسف ولا على الصوف ولا على شيءٍ من الحيوان ولا على طعام ولا على شيء من

---

١. راجع: الكليني، الفروع من الكافي، ح١.
٢. المصدر نفسه، ح٤.
٣. المصدر نفسه، ح٦.
٤. المصدر نفسه، ح٨.

ثمار الأرض ولا على شيء من الرياش»[١].

٦ ـ عن أحدهماعليهما السلام قال: «لا بأس بالقيام على المصلّي من الشعر والصوف، إذا كان يسجد على الأرض، فإن كان من نبات الأرض فلا بأس بالقيام عليه».

إلى غير ذلك من الأخبار الصريحة أو الظاهرة في وجوب السجود على الأرض، وبما أن أئمتناعليهم السلام أعلم بمذاق الرسولصلى الله عليه وآله وسيرته وهم أفتوا بوجوب السجود على الأرض ولم يسجدوا إلاّ على الأرض أو الخمرة؛ فعلى المسلمين أن يتابعوهم ويسجدوا على الأرض.

نتيجة البحث

نستنتج من جملة البحث السابق أنّه يستحب لنا مؤكّداً أن نصلّي مع أهل السنّة وفي مساجدهم وجماعاتهم، ويجب علينا أن نقرأ خلفهم «سورة الفاتحة» إخفاتاً وإن وجدنا فرصة فنقرأ سورة صغيرة أيضاً ونركع ونسجد معهم.

وينبغي لنا أن نصلّي بحيث نعمل بواجبنا الشرعي المطابق لأقوال أئمتنا الطاهرين، فمثلاً نسجد في مكان من المسجد يكون مفروشاً بالأحجار أو الحُصُر أو نصنع سجادات بحيث يكون أمامها حصير منسوج بمقدار ما يصح السجود عليه. وأحسن من الكل أن يسأل العلماء والقادة من الشيعة متولي الحرمين الشريفين أن يفرشوا المساجد بما يصحّ السجود عليها على طبق كل المذاهب؛ حتّى يدخل الكل في الصلاة ونذوق طعم الوحدة ونُري أعداءنا القدرة المركزة الواحدة؛ لعلهم ينصرفون عن المؤامرات القائمة على شعار: «فرّق تسد».

---

١. المصدر نفسه، ح٢.

العلاقات الثقافية بين إيران والعالم العربي
الضرورات والحاجات والموانع

أ. محمد مهدي خلجي[(١)]

ترجمة: جهاد عبدالهادي فرحات

مدخل

الشيء الذي بقي غالباً دون ذكر في أبحاث كتّابنا كان تجارب الأمم التي كان لها في ماضيها وضعٌ مثل وضعنا، وأقامت ـ أسرع منّا ـ علاقةً مع ثقافة الغرب، وتلقت أسسه في بعض المواضع بنظرة أكثرَ نقديّةً، ويمكن للتعرّف على محاكمات ومواقف كتّاب هذه الأمم حول الحضارة والثقافة الغربيتين أن يعطينا ـ على الأقل ـ معياراً أكثر واقعية في هذا المجال، أفضل من تكرار كلمات شبنجلر وتوينبي وهايدغر وماركوزه وأمثالهم (حميد عنايت)[(٢)].

أول من التفت في إيران إلى ضرورة الارتباط الفكري والثقافي بالعالم العربي والتعرّف على التحوّلات المعرفية والعلمية في هذه البقعة من العالم، وكتب عنها هو «حميد عنايت»، والقول الذي ذكرته أعلاه يعكس ـ بشكل واضح ـ وعي هذا الباحث

---

١. باحث يعمل في معهد واشنطن في أوروبا، كان من المساهمين الأساسيين في ترجمة أفكار مثل محمد أركون إلى الفارسية، له كتابات عديدة.

٢. حميد عنايت، سيرى در انديشه سياسى عرب: ١٥، الطبعة الثالثة.

القدير والفقيد الإيراني لضرورة فتح علاقة مع العالم العربي، وحافزه على تأليف كتابه «سيرى در انديشه سياسي عرب/ جولة في الفكر السياسي العربي»؛ فمن حين كتابة هذا الكتاب عام ١٣٥٥ش/ ١٩٧٦م وحتى اللحظة، مرّت أكثر من عشرين سنة، مع هذا كلّه يمكن القول بجرأة: إنّه لم يحصل سعيٌ جادّ من جانب الإيرانيين ـ نظريّاً وعمليّاً ـ لمدّ جسور التواصل مع الفكر العربي المعاصر.

إنّ أفضل وأوحد ترجمة تكشف النقاب عن عمل من أعمال أحد المفكّرين المجددين العرب ـ والذي يتحدث عن التجديد في الفكر العربي المعاصر ـ هي ما طبع تحت عنوان «روشنفكران عرب وغرب/ المثقفون العرب والغربيون» لهشام الشرابي؛ فهذا الكتاب يحلّل الأفكار والحوادث التي وقعت ما بين عامي ١٨٧٥ و١٩١٤م.

وتجدر الإشارة إلى أن كتاب حميد عنايت يتحدث عن الفترة الواقعة ما بين حملة نابليون على مصر والحرب العالمية الثانية، ولا يشمل ما وقع بعد ذلك، أمّا الأحداث الثقافية ومسلسل الأفكار والنظريات التي ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية، سيما ما استجدّ بعد سبعينيات القرن العشرين، فلا يوجد في متناول أيدي الناطقين بالفارسية أيّ مصدر يتحدث عنها، فهذه الخلفية وهذا الرأسمال المحدود هما كلّ ما نعرفه عن العالم العربي المعاصر.

لماذا القطيعة بين إيران والعالم العربي؟!

والسؤال: ما هو سبب هذه الغربة والقطيعة والبُعد؟ وما هي العناصر المساعدة على نشوء هذا الواقع واستمراره؟ وإلى أيّ جزء من هويتنا وطبيعتنا يعود؟ ومن أيّ ناحية من نواحي أوضاعنا التاريخية والثقافية والحضارية والسياسية والاجتماعية ـ وربما ـ الاقتصادية ينبعث ويظهر؟.. هذه الأسئلة لا أعرف حقّاً الجواب عنها، ولم أجد ردّاً متكاملاً عليها.

والذي رأيته أن بعض الباحثين يتناول ـ لدى تحليله ضرورة الارتباط والتواصل مع العالم العربي ـ الخلفية التاريخية المشتركة بين العرب والإيرانيين، وعندما يتعرض لتشريح عوائق هذه العلاقة، يثير موضوع الذهنية السلبيّة لدى الإيرانيين تاريخياً تجاه

العرب وبالعكس. لكنّني أعتقد بأن هذه الأمر والبحث عن حلّ هذا المشكل في أزقّة التاريخ الضبابية، يبدو غير صحيح بل لا يوصلنا إلى شيء، فضرورات الارتباط والعلاقة إن أُخذت بمعناها الحديث تجاوزت هذا العامل وأسقطته؛ فالثقافات والأمم والنُخَب في تواصلها وتعاملها وتبادلها بحاجة إلى محفزات ومبرّرات أكثر شفافية وعينية وقرباً؛ وعلى هذا الأساس، نجد أن العامل التاريخي لا يمكنه أن يحرّك باتجاه التعرّف على ثقافات الآخرين وأفكار الأمم الأخرى، كما لا يمكنه أن يمنع عن ذلك.

تهدف هذه المقالة المتواضعة إلى تعداد بعض الضرورات والموانع التي تراها في طريق بناء العلاقة الثقافية بين العالمين: الإيراني العربي، وتفكّك عناصر النقص الذي تواجهه الثقافة الإيرانية في هذا الخصوص، وكذا العلماء الإيرانيون، وهي تأمل أن تشكل لُبنة ومساهمة في جبران هذا النقص، مع إقرارها سلفاً بأن هذا الأمر لا يحصل سوى بجهود جماعية وجمعية متكاملة؛ إذ النشاطات الفرديّة ـ مهما كانت قيّمة ومؤثّرة ـ لا يمكنها أن تحدث تغييراً أساسياً في هندسة الوضع القائم.

١ ـ العلاقة الثقافية بين إيران والعرب، الضرورات والحاجات والمبرّرات

١ ـ ١ ـ الضرورات النظرية:

١ ـ ١ ـ ١ ـ إنّ الجدل بين الإيرانيين والعرب على إطار (المرجع) و (المبنى) قديمٌ وواسع، وقد بدأ السباق بينهما لكسب انحصار المرجعية الفكرية منذ أن تجاوز الإسلام المنطقة العربية وانتشر في إيران، وقد نتج عن ذلك أحياناً افتراقٌ أو تمايز بين الإسلام الإيراني والإسلام العربي، أي القراءة الإيرانية للإسلام والقراءة العربية له. ويبدي العرب عدم رضاهم عن كون أكثر العلماء المسلمين من غيرهم، بل أجانب عن الثقافة والقوميّة العربية؛ فهذا ابن خلدون يقول: «من الغريب الواقع أن حَمَلة العلم في الملّة الإسلامية أكثرهم العجم.. إلا في القليل النادر، وإن كان منهم العربي في نسبته فهو

أعجميٌّ في لغته ومرباه ومشيخته، مع أنّ الملّة عربية وصاحب شريعتها عربي»[١]. وقد اضطرّهم هذا الأمر إلى أن لا يقصّروا في نسبة ما يمكنهم نسبته من أفكار وعلماء إلى القوميّة العربية.

ومن هذا الطرف، نجد الإيرانيين أيضاً ـ بالرغم من جذبهم للكثير من الثقافة العربية في ذواتهم حينما قبلوا الإسلام من دون أن يشعروا، وأيضاً قبولهم للّغة العربية لغةً علميّة ـ لم يكونوا يظهرون أيّ اهتمام بالعلماء والميول الفكرية والقراءات التي كانت تظهر في المناطق العربية الخالصة، بل ولم يكونوا يروها على ذلك المستوى من الإحكام والفائدة، انظروا على سبيل المثال كيف أنّ ابن رشد لم يشقّ طريقه إلى المحافل العلميّة والحوزات الفلسفية الإيرانية! وكيف كان يُظّن دائماً بأنه الأقل قدراً والأدنى مقاماً من ابن سينا! وكيف كان يُنْظَر بازدراء إلى آرائه ونظريّاته الفكرية!

وقد ذكرت هذا الافتراق بين القراءتين للتراث الفكري قديماً؛ لأقول: إنّ هذا الافتراق لا يزال باقياً على قوّته، بالرغم من كل التحولات العظيمة التي حصلت في المنطقتين، والمناهج الجديدة التي قدّمت لقراءة التراث، ولا يزال يمكن القول بأن هناك تمايزاً بين القراءة الإيرانية والقراءة العربية في هذا المجال، وهذا الامتياز جدّيٌّ وعميق وليس ناتجاً عن صدفة أو رغبة، بل الحقّ أنه يرجع إلى اختلاف الوضعية الثقافية والتاريخية والاجتماعية والسياسية بين الإيرانيين والعرب.

ثراء مدارس الفكر العربي المعاصر

وهناك ثلاث قراءات في الفكر العربي المعاصر: القراءة التقليدية، والقراءة الأيديولوجية، والقراءة النقدّية، ولا شك أنّ المعرفة الدقيقة بهذه القراءات الثلاث ـ خاصة النقدية منها ـ تجعل جدّية ارتباطنا بالعرب ترتدي ثوبَ الضرورة واللزوم، فكلّ قراءة من هذه القراءات في العالم العربي لا تقبل مقارنتها من ناحية شمولها وعمقها بالقراءات الإيرانية، هذا إن فرض وجود قراءات معادلة لها في إيران؛ فالدراسات

---

١. مقدمة ابن خلدون: ٧٤٧، الباب الرابع من الكتاب الأول، الفصل الثالث والأربعون.

والكتابات كثيرة جداً في هذا المجال، كما أنّ تعداد وتنوّع وكثرة المناهج والعُدد المعرفيّة المستخدمة في قراءة التراث يوقع الإنسان في العجب والذهول، وتظهر بوضوح في هذه القراءات الوجوه والزوايا المختلفة للتراث القديم، وكل قراءة منها لها تقييمها وقراءتها ونقدها للقراءات الأخرى، وأساليبها أيضاً في الكشف عن جهات النقص والضعف وجهات القوّة والصحّة فيها، وبغض النظر عن القراءات الإنسانية والوجودية والماركسية والهيغلية والوضعية والبنيويّة والشكلية والهرمنوطيقية.. وغيرها من أساليب قراءة التراث، توجد قراءات نقديّة أخرى أبدعت بنفسها ـ بعد تقييمها الطرق الحديثة للعلوم الإنسانية ونقدها ـ طرقاً ووسائل جديدة لإعادة قراءة التراث وتقييمه.

فالحقّ أنه لا يمكن غضّ الطرف عن هذا الرأسمال الفكري العظيم الذي حصلنا عليه هذه المرّة بهمّة الآخرين، أعني الثقافة والفكر العربي المعاصر، ولا تجاوزه والاستغناء عنه.

١ ـ ١ ـ ٢ ـ نقف نحن والعرب على هامش الحداثة، وقد فقدت ثقافتنا وحضارتنا القديمة طاقتها وقدرتها في مقابل الحضارة الغربية المعاصرة، وهذا ما اضطرّنا إلى أن نضع نصب أعيننا دائماً النتاج الفكري والثقافي الغربي، وأن نسعى إلى هضمه والاستفادة منه. طبعاً هذا السعي لا يحصل إلا بقراءة خاصّة للجهات المختلفة لهذه الحداثة. والعرب يختلفون عنّا كثيراً من هذه الجهة أيضاً بسبب معرفتهم الأقدم والأقرب والأعمق بالحداثة؛ إذ النفوذ الذي لاقاه الفكر الحديث هناك لم يلقه في بلدنا وبين أدبائنا والعاملين في الحقل الثقافي عندنا. وفي هذا المجال نلاحظ:

أولاً: إنّ عملية انتقال العلوم والآداب والفنون والثقافة الغربية عن طريق الترجمة والنشر والإجراء العملي قد حصلت عند العرب بشكل واسع ومنظّم.

ثانياً: يتقدّم العرب علينا جدّاً في مجال التقييم والنقد وإعادة خلق الأفكار وإبداعها. وقليلاً ما نجد مفكّراً غربياً أصيلاً لم تنقل أهم أعماله إلى العربية مع إعادة قراءتها وكتابة الكثير من التحليلات والدراسات حولها. والمهم هنا أنّ العرب في تلقّي المفاهيم الغربية واستيعابها لا يكتفون بتعلّمها، بل يطبّقونها أيضاً؛ وعلى هذا الأساس يمكننا أن

نشاهد النتائج المعرفية والعمليّة للتعاليم والمفاهيم الغربية ضمن طبيعة أخرى وفي مناخ تقاليد مختلفة، كما يمكن عبر ذلك اختبارها أيضاً؛ وعليه فالتعرف على قراءة بل قراءات أخرى للحداثة ناشئة عن رؤية ثقافية غير حديثة هو عامل آخر يضطرّنا إلى مدّ جسور الارتباط الجادّ والحقيقي مع العالم العربي في المجال الثقافي والفكري.

١ ـ ١ ـ ٣ ـ ونتيجةً لهذا كلّه، نجد الأيديولوجيات الغربية قد تقدّمت في العالم العربي بخطى أقوى وأسرع، واستطاعت أن تبني أنظمةً فكريّة قويّة في الساحة العربية، وأن تقيم ـ على مستوى العمل ـ أبنية سياسية محكمة. من هذه الجهة، يمكن تسمية العالم العربي بالمختبر الصغير للأيديولوجيات؛ فإضافةً إلى الأيديولوجيات الغربية ثمّة أيديولوجيات إسلامية أيضاً تنشط بصورة مختلفة في كل مكان من العالم العربي، والجميع ـ ابتداءً من السلفية ووصولاً إلى أيديولوجيا اليسار الإسلامي ـ لهم تأثير واسع وكبير في تحريك الأحزاب والمجموعات والميول الفكريّة المختلفة للمسلمين باتجاه العمل السياسي.

إنّ دراسة هذه الأيديولوجيات من الناحيتين: النظرية والعملية، والاعتبار من حالات انحطاطها ورقيّها وظهورها وانهيارها يمكن أن يساعد ـ إلى حدّ بعيد ـ المفكّر الإيراني على فهمها وتقويمها، سيما وأن هناك تشابهاً كبيراً حالياً بيننا وبين العرب في المجالات الثقافية والاجتماعية، وفي الوضعية التاريخية.

١ ـ ١ ـ ٤ ـ تعرّضت اللغة العربية خلال أكثر من مائة عام من الاحتكاك القريب والعميق مع العالم الفكري الحديث، إلى تحوّلات وتغيّرات عظيمة؛ ومن الواضح أنه لا يمكن ـ لهضم الأفكار الحديثة ومن ثمّ نقدها ـ أن تبقى اللّغات القديمة ـ ومن جملتها الفارسية والعربية ـ على ذاك البناء الصياغي واللّغوي العتيق نفسه، ومن هذه الجهة فإنّ تحديث اللغة بالنسبة للثقافة التي تسعى إلى فهم الحداثة وإدراكها مهمٌ وضروري جداً. وهكذا فإنّ في تجربة العرب في تحديث لغتهم الكثير من الكلمات والنصائح لنا، وهذا بنفسه عاملٌ آخر يرشد رجالات الفكر في إيران إلى ضرورة فتح قنوات التواصل مع الثقافة العربية المعاصرة؛ فتفعيل جهاز الاشتقاق العربي وكسر البناء القواعدي وإبداع

مفردات جديدة إتكاءً على التراث اللغوي والأدبي العربي القدير و.. ذلك كلّه يشكل قسماً من طرقهم العمليّة في تحديث اللغة العربية.

إنّ البحوث والدراسات التي قدّمت حول ضرورة تحديث اللغة العربية، وقبل ذلك حول إمكان هذا الأمر الهام، والإمكانات الذاتية للّغة العربية كي تتجدّد وتتطوّر، وسقف قدراتها لجذب المعاني والمفاهيم الحديثة وغير ذلك.. هذه الدراسات وصلت إلى حدّ تحدّث بعضهم عن ضرورة علمنة اللغة العربية (Secular)، وقد وصلوا في هذا المجال أيضاً إلى نتائج موفّقة. إنّ إبداع لغة علميّة وفنيّة ـ وهي مشكلتنا منذ القدم ويُظن أنها ستبقى دوماً كذلك ـ يمكن بلا شك أن يتمّ بشكل أسهل وأدقّ عبر الاطلاع على تجربة مماثلة، كما أنّ أخذ العِبَر من نجاحات الآخرين وإخفاقاتهم سوف يمنعنا عن السقوط في الحفر أو الابتلاء بالدخول في الطرق المسدودة ويفتح أعيننا على أُفق جديد.

١ ـ ٢ ـ الضرورات العمليّة:

١ ـ ٢ ـ ١ ـ إن الاشتراك في الفكر والميول والحياة والأخذ والعطاء المستمر بين النُخب الفكرية الإيرانية والعربية ومعرفتهم العميقة بالتراث والثقافة القديمة والتوجهات والنظريات الجديدة لكل منهما.. يمكنها أن توجد قاعدة قويّة للفكر الواقف على حاشية الحركة الفكرية الحديثة، وهذه القاعدة العربية ـ الإيرانية القائمة على منبسط من الفكر والثقافة ستكون قادرة على تولّي مشاريع مشتركة عظيمة وإيصالها إلى أهدافها، تلك المشاريع التي تعبّر عن نتاج نظريات وتوجّهات مختلفة وذات أهداف واحدة. وهذه الفرصة المباركة سوف تفسح المجال أمام النُخب العربية والإيرانية للبدءِ بسعي جدّي ومهم وواسع لإيجاد حلول للمشكلات المبتلى بها لدى كلا الطرفين.

١ ـ ٢ ـ ٢ ـ انعدام حرية التعبير داءٌ مشترك بين المفكّرين الإيرانيين والعرب؛ فمحنة نصر حامد أبو زيد في مصر ومحنة قسم من المتنوّرين الدينيين في إيران، وأساليب الحظر والقيود التي فرضت عليهم، والتجربة القاسية التي واجهها المفكّرون من الطرفين في مواجهتهم للتقاليد التراثية و.. كان لها صدى عالمي، وهي شاهد على حقيقة هذا

المدّعى. ولا شك في أنه يجب على المفكّرين من الطرفين أن يشدّوا الهمّة ويعقدوا العزم لرفع هذا المعضل؛ فعلاج هذا الداء ينبغي تلمّسه من الداخل، وعقد الأمل على معجزة هطول المطر من سماء الصحراء لن يجد سوى الخيبة.

إنّ الارتباط الثقافي والاتصال بين نُخبِ كلتا الملّتين يمكنه أن يضع الأساس لسدّ عظيم يقف أمام هذه المشاكل العملية الضاغطة على مفكّريهما، كما يمكن ـ بالانسجام والتواصل والاهتمام والمشاركة والعمل ـ إعادة الحقوق الإنسانية المهدورة لرجال الفكر والثقافة وإحيائها من جديد.

ويمكن أن نضيف إلى هذا السجل، أزمة المرأة في إيران والعالم العربي، وأيضاً وضع برنامج لتأمين حقوق المرأة في كلتا المنطقتين، ووضع نهاية للامتناع النظري والمنع العملي المتعدّد الأشكال في هذا المجال.

٢ ـ العلاقة الثقافية بين إيران والعرب، الموانع والعوائق والعقبات

٢ ـ ١ ـ العوائق النظرية:

٢ ـ ١ ـ ١ ـ ثمّة ثنائيات متضادة تهيمن على فكرنا، تفرض رغبة في أحد طرفيها ورفضاً في طرفها الآخر، فالتقابل بين الديني والعلماني والقديم والجديد وغير ذلك من الثنائيّات يقع في هذا السياق المتسلّط على فكرنا ووعينا.

ويعتقد تقليديّونا أن ما ينفعهم هو إقامة علاقة مع المثقفين الدينيين العرب، وبعبارة أدقّ (علماء الدين)، أمّا الاطّلاع على طروحات العلمانيين العرب وطريقة تفكيرهم فيبدو ـ من وجهة نظرهم ـ عديم الفائدة، من هنا يظهرون الاهتمام بعددٍ من الأشخاص مثل محمد عبده، بينما لا يلتفتون إلى قافلة عظيمة من المفكّرين الآخرين وينسبونهم إلى العلمانية بما لها من مفهوم خاطىء في أذهانهم، كما ويعتبرون الاقتراب من هؤلاء أمراً مذموماً لا فائدة فيه، باعتبار أنّ أفكارهم خطرة ومسمومة. يضاف إلى ذلك وجود نقص أو تشوّه في فهمهم لنظريات وأفكار العلماء التقليديين أو الدينيين العرب، ففهمهم لهم يقوم على أساس غير صحيح.

من جهة أخرى، نجد الحداثويين عندنا ـ تبعاً لثنائية الجديد والقديم ـ يظنّون أنه

لابدّ من تعلّم الأفكار الحديثة فقط، أمّا الأفكار والثقافات القائمة على حاشية الحداثة فهي مثلنا مبتلاة بالمشاكل والأزمات الناشئة من صدمة الحداثة ولا تملك شيئاً مهمّاً تعلّمه للآخرين. إنّها الحداثة ـ وليس الثقافات ـ التي ابتلينا بمقتضياتها وأثارت أمامنا التحديات، فمسألتنا هي الحداثة لا العالم العربي ولا أيّ مكان آخر.

وهذا الكلام رغم أنّ فيه شيئاً من الحقيقة، إلاّ أنه ليس صحيحاً بالمطلق؛ فبناءً على الضرورات التي ذكرناها لابدّ من فتح الأبواب وإقامة العلاقات النظرية والعملية، وهو أمرٌ كما يستدعي تخطّياً للأيديولوجيات، كذلك يطالب بكسر مجمل تلك الثنائيات المهيمنة.

٢ ـ ١ ـ ٢ ـ أشرنا فيما سلف إلى أنّ الجدال حول إطار (المرجع) و(المبنى) بين الإيرانيين والعرب كان ولايزال موجوداً، وهو جدال ينتهي بنا إلى الابتلاء بوهم التقدّم والنرجسية القومية والمذهبية واللغوية، كما يفضي إلى قراءاتنا للتراث والحداثة. إنّ الاطّلاع على القراءة العربية الحديثة والقراءة العربية التقليدية ليس له تلك الأهمّيّة، والاختلاف في الخلفيات الثقافية بيننا (العرب وإيران) يتطلّب أن تكون لنا قراءتنا للتراث، كما أنّ قدرتنا على التعرف المباشر على الأفكار الحديثة تجعلنا في غنىً عن الاطّلاع على القراءات الأخرى.

هذا ما يعتقده جمعٌ من الإيرانيين والعرب، ووراء هذا الاعتقاد ورسوخه: أولاً: وهمٌ قديم عن احتكار المرجعية الفكريّة، وثانياً: نظرٌ إلى العالم بمنظار قومي أو لغويّ أو طائفي ضيّق، وثالثاً: عدم اهتمام بمتطلّبات المرحلة التاريخية الجديدة، وهذه الأمور مجتمعةً تعمل دائبة على زعزعة أساس العلاقة بيننا.

٢ ـ ١ ـ ٣ ـ العائق الرئيس في وجه العلاقة الفكرية بيننا هو تصوّراتنا النمطية عن العالم العربي، فأكثر محافلنا العلميّة لا تعرف مفكّراً أكثر تجدّداً في العالم العربي من محمد عبده وسيد قطب، وليس عندها أيّ معرفة ـ حتى إجمالية ـ بأي اتّجاه آخر في العالم العربي غير حركة الإصلاح والسلفيّة. وهو ما يعود إلى تقصير وسائل الإعلام العلميّة والثقافية في تسليط الضوء على الأحداث والمجريات الفكرية والثقافية في العالم العربي،

وإلى الفقر في الكتابات والبحوث المعنيّة بهذا المجال، إنّ هذه الخارطة الجامعة والحديثة عن بنية الحداثة العربية يمنع من تنظيف مرآة أذهاننا من الصور القديمة للثقافة العربية.

٢ ـ ٢ ـ العوائق العملية:

٢ ـ ٢ ـ ١ ـ مشكلة اللغة في علاقتنا بالعرب مشكلةٌ جدّية؛ فحالة تعليم اللغة العربية في إيران لا تفسح المجال إطلاقاً أمام إقامة ارتباط بالثقافة والفكر العربيين؛ ذلك أنّ المواد التي تسمّى بالأدب واللغة العربية والتي تدرّس بشكل عمومي ابتداءً من المرحلة الابتدائية أو بشكل تخصّصي في فرع اللغة والأدب العربي في الجامعات.. هذه المواد في أفضل أشكال نجاحها لا تفيد إلاّ في قراءة بعض النصوص القديمة والقرآن والسنّة، ولا يمكنها إطلاقاً أن تفتح الطريق إلى الساحة المعاصرة للثقافة العربيّة، كما أنّ مراكز تعليم اللغات عندنا تبدي بخلاً في تعليم اللغة العربية.

وهناك أيضاً مشكلة أخرى يعاني منها قلائل في إيران يمكنهم التعرّف على الثقافة العربية المعاصرة وقراءة نصوصها الفكرية، وهي عدم استطاعتهم الوصول إلى الكتب الموجودة في هذا المجال؛ لأنها لم تجد سبيلاً لها إلى إيران حتى في معارض الكتاب الدولية، والناشرون العرب أيضاً يمتنعون عن جلب هذه الكتب بالرغم من الإقبال عليها في السوق الإيرانيّة، وهكذا يحصل الجهل ويشمل مختلف المجالات من مطبوعات وكتب وأعمال فنيّة وعلميّة.

كما أنّ أدباءنا ونخبنا هم ـ في الغالب ـ غرباء عن اللغة العربية المعاصرة، حتى أنهم إذا أرادوا مثلاً قراءة كتاب لأحد المفكّرين العرب أو أرادوا أن يستخبروا عن الأوضاع الفكرية المعاصرة لتلك الديار، فإنهم يقومون بذلك عبر وسيط وهو لغة ثالثة. وهذه الحالة موجودة بعينها أيضاً في العالم العربي فيما يخصّ الوضع الثقافي الإيراني. إنّ اللغة والثقافة الوسيطة ـ وهي إمّا الإنجليزية أو الفرنسية ـ لا يمكنها أن تجعل العلاقة شفافةً وعميقة، بل إنّ الكثير من المكوّنات الأساسية والرئيسة للفكر العربي المعاصر لن تتمكّن من العبور عبر هذه المصفاة ـ أي اللغة الوسيطة والثقافة الواسطة ـ بل إنّ هذه

الوساطة سوف تخلق نوعاً من الجهل المركّب أو المضاعف.

٢ ـ ٢ ـ ٢ ـ ووفق ما تقدم، نعلم ـ إجمالاً ـ الوضع الفعلي للترجمات التفنّنية؛ فما يصدر في هذه الأيام من ترجمات لبعض النصوص الفكرّية العربية المعاصرة ـ بشكل كتاب أو مقالة ـ مع كونه قليل العدد، يعاني من ضعفين أساسيين: أحدهما عدم المعرفة باللغة العربية المعاصرة، وثانيهما الجهل بروح الفكر العربي المعاصر وروح فكر كلّ واحد من مفكّريه.

ويمكن أن نلاحظ في هذا المجال الكتب التي تترجم لأركون وتطبع؛ حيث نجدها بتمامها إمّا غير دقيقة ولا مفهومة أو أجنبية عن روح أفكاره وأساسيات أعماله. وهذه المشكلة جدّية، ولا يمكن علاجها دون سعي جمعي لإعطاء ترجمات صحيحة ودقيقة وسهلة لنصوص الدرجة الأولى من الفكر العربي، وكذلك الحال بالنسبة للنصوص الفارسية وترجمتها للعرب.

ولا يوجد في متناول أيدينا أيّ نصّ فارسي معتبر لأيّ من العلماء التقليديين مثل محمد عبده، أو المثقفين ما قبل السبعينات مثل طه حسين وزكي نجيب محمود، أو أتباع الفكر النقدي في السبعينات وما بعدها[١].

ومن هذا الجانب أيضاً، نجد أنه لم تنقل إلى العربية كتابات المثقّفين والمفكّرين الإيرانيين، ما عدا بعض كتابات الشهيد مطهري والدكتور علي شريعتي والتي يغلب على أكثرها الجانب الأيديولوجي[٢].

---

١. يمكن في هذا المجال الإشارة إلى ترجمة عباس توسلي لأحد كتب أركون التي نشرت من قبل (مركز نشر الثقافة الإسلامية)، وأيضاً إلى ترجمة حوار هاشم صالح مع أركون من قبل المستشارية الثقافية الإيرانية في لبنان. وقد نُشرت في الأعداد الأخيرة من مجلة نامه فرهنك، وأُعيد نشرها في العدد الأخير من مجلّة قبسات.

٢. بمناسبة الكلام عن الترجمات السيئة، نشير إلى ترجمة كتاب (نكاه شكسته) لداريوش شايكان إلى اللغة العربية من قبل دار الساقي، تحت عنوان (النفس المبتورة)، وهي ترجمة جماعية، إلا أنها سطحية وعجولة، وبسبب الأغلاط الكثيرة فيها لا يمكن بوجهٍ إطلاق اسم (الترجمة) عليها.

٢ ـ ٢ ـ ٣ ـ من جملة عوائق العلاقة الثقافية بين الطرفين انعدام المراكز والنوادي الثقافية لإقامة المؤتمرات واللقاءات الفكرية بين النُخب الإيرانية والعربية في كلا المنطقتين، وإيجاد مثل هذه المراكز سيكون له دور مؤثّر في الصداقة الإيرانية العربية.

ويمكن من خلال العرض المباشر للبضائع الفكرية والثقافية والفنية والأدبية في هذه المراكز وأيضاً إقامة محافل ودّية للفكر والحوار وتبادل وجهات النظر.. يمكن استئصال مجموعة عظيمة من التصورات السلبية والفارغة، وتقويم الكثير من الانحرافات والنواقص لدى كل من الفريقين العربي والإيراني في نظرته للآخر.

٢ ـ ٢ ـ ٤ ـ يرجع السبب الهام المعيق لإيجاد مثل هذه المراكز إلى التأثير الأيديولوجي والسياسي على العلاقة بين إيران والدول العربية، فالطرفان ليس لهما سياسة واحدة في هذا المجال، إلا أنّنا نجد أن الدول العربية وإيران تفضلان أن تتمّ الاتصالات الفكريّة والثقافية من خلال قنواتها الرسمية وتحت مراقبة الجميع بالسوية.

إنّ ما يغني هذه العلاقة ويوسّعها وينوّعها ويجعلها منتجةً هو إخراجها من إطار الدول والسياسات والأفكار الحاكمة عليها وعن رقابتها في هذا المجال. وقد أثبتت التجربة أنّ رسمية العلاقات الثقافية والنخبوية وغيرها لم تحقق الكثير من الفائدة لهذه الدول نفسها، ولا ساعدتنا في الوصول إلى الأهداف المنشودة[1].

أخيراً، إنّني مؤمن بأن عدد الضرورات والعوائق أكثر بكثير ممّا ذكرته هنا، ومعتقدٌ بأهمية البحث في هذا المجال، وأرى أنّ هذا الملف مفتوح دائماً.

أتمنى أن تكون هذه المقالة مجرّد مدخل للشروع في هذه الملفات في إيران.

---

١. مثال هذه التجربة مؤتمر (العلاقات الإيرانية العربية بين سبل الحاضر وآفاق المستقبل) المعقود في قطر سنة ١٩٩٥م؛ حيث كان قالب الحضور الإيراني فيه حكومياً رسمياً، رغم أنّ هدف منظّميه كان إيجاد مناخ غير رسمي.

تنشيط العلاقات الثقافة بين المسلمين
مشروع تقارب إيراني ـ عربي

أ. د. محمد علي آذر شب[1]

معنى الثقافة ودورها

ثمّة مشكلة مشتركة بين الإيرانيين والعرب، تتمثل في عدم تحديد مفهوم الثقافة؛ فقد يُتصور أنها مواكبة أفكار العصر وأنّ النخب المثقفة تهتمّ بذلك وتتابع آخر الصرعات الفكرية الغربية. وقد تُفهم أنها العادات والتقاليد الموروثة، وتتجه وزارات الثقافة في عالمنا الإسلامي إلى تنشيط الثقافة غالباً عبر الاهتمام بالفلكلور والفنون التقليدية.

ومع كلّ ما تمتلكه النخب والدول من إمكانات في النشر والطباعة والإعلام فإن واقع الثقافة العام متخلّف؛ لأن الثقافة ـ في اعتقادي ـ مشروع تحريك الجماعة البشرية نحو الإبداع الحضاري في جميع المجالات، ولو فهمناها هكذا، أي لو فهمناها المزيجَ الفكري والعاطفي والنفسي الذي يوجّه حركة المجموعة البشرية نحو هدف معين،

١. أستاذ في جامعة طهران، والمستشار الثقافي الإيراني السابق في سوريا، عضو الهيئة الاستشارية لمجلّة «نصوص معاصرة»، وناشط في مجمع التقريب بين المذاهب، رئيس مركز الدراسات الثقافية الإيرانية العربية، والأمين العام لجمعية الصداقة العربية الإيرانية.

فسيمكننا القول: إنّ السموّ الثقافي يعني تعبئة طاقات الأمّة ودفعها نحو تحقيق أهدافها الإنسانية في جميع مجالات الحياة، وأن الانحدار الثقافي يعني هبوط حركة المجتمع وضياع الهدف.

والثقافة التي سادت المجتمعات العربية والإيرانية في قرون متوالية منذ القرن الهجري الأول حتى عصر الاستعمار، كانت وراء توحيد الأمة وحركتها نحو تثبيت الهوية وإثبات الوجود على الساحة البشرية، فحركة التاريخ تمرّ في الواقع عبر نشاطات المجموعات البشرية لإثبات هويتها.. وبمقدار ما تمتلكه الأمة من ثقافة فهي تساهم في حركة التاريخ، من هنا نفهم أهمية الثقافة في وجودنا ومستقبلنا.

ولا يمكن فصل ثقافة الأمّة عن جذورها التاريخية، وعن مزيجها النفسي الموروث، وعن تراثها ومفكّريها، وعن إيمانها ومعتقداتها، وكلّ محاولة لهذا الفصل إنما تؤدي إلى مسخ الأمة والقضاء على مخزونها اللازم للحركة والإبداع، وهذا لا يعني الوقوف عند الموروث، بل اتخاذه أساساً وقاعدةً للحركة واستشراف المستقبل، وثقافة منطقتنا الإسلامية ـ التي يعيش فيها الإيرانيون والعرب ـ مشتركة، مهما أريد تجزئتها باسم القومية والإقليمية والطائفية.

وأعظم سهم في إثراء هذه الثقافة وتعميقها ونشرها كان سهم الإيرانيين والعرب، وهم لذلك يتحمّلون السهم الأوفى من مسؤولية إحيائها ونفض ما رانَ عليها من غبار، ودفعها لمواكبة متطلّبات العصر، وتفعيلها كي تستعيد دورها في الإبداع الحضاري.

مجالات تنشيط التعاون الثقافي بين إيران والعرب

الغزو الثقافي الذي يواجهه العرب والإيرانيون تحت أسماء مختلفة مثل: العولمة، والشرق أوسطية، والتطبيع و.. يفرض فرضاً لا خيار آخر لهم فيه أن يتعاونوا ثقافياً، وهذا التعاون فيه اليوم العديد من المشجّعات التي ينبغي استثمارها وتطويرها، وهذه الورقة تتضمّن ذكر بعض المجالات التي يُمكن فيها تنشيط التعاون الثقافي بين إيران والعرب، مع بعض الاقتراحات. آملاً أن تكون حافزاً على فهم أهمية المسألة، وأهمية

السعي لاستثمار هذه المجالات وتطويرها.

١ ـ وضوح الخطاب الإيراني

كان خطاب إيران الإسلام يقوم منذ انبثاق الثورة الإسلامية على أساس وحدة الأمة الإسلامية والتقريب بين فصائلها ومذاهبها، لكنّ هذا الخطاب كان معتّماً، ومشوباً بتضليل إعلامي كبير، كما كان مصحوباً بأخطاء هوّلتها وسائل الإعلام المعادية، واستمرّت هذه الحال طوال العقد الأول من عمر الثورة، ثم خفّت بالتدريج في العقد الثاني؛ نتيجة ظروف سياسية كشفت أوراق المزيّفين، ثم ها هو العقد الثالث من عمر الثورة يشهد وضوحاً تامّاً في الخطاب الإيراني، وجسور الثقة بدأت تمتدّ بين القيادات السياسية الإيرانية والعربية، كما أن الفئات المثقّفة من الجانبين بدأت تتواصل بكثافة أكبر.

غير أن الطريق الذي تمرّ به العلاقات الإيرانية العربية سيكون ملغوماً بما يحاول تفجير الموقف ويصادر المكتسبات؛ لأنّ هذا التقارب سيفوّت على المستفيدين من تأزم العلاقات الإيرانية العربية فرصاً كبيرة، ونحن نلاحظ اليوم أنّ وسائل الإعلام العالمية في هذا العقد الثالث من عمر الثورة بدأت تركّز على الإثارات الطائفية والقومية بين الإيرانيين والعرب، كما نشاهد نشر كتب مشبوهة في هذا المجال، أضف إلى ما تمارسه الدوائر الاستكبارية من عمل مكثف يستهدف تصوير تخلّي العرب والإيرانيين عن هويتهم ومقدّساتهم، وقبولهم بواقع الهيمنة الأمريكية.

ويتحمّل العرب والإيرانيون مسؤولية استثمار هذه الفرصة المتاحة ومواصلة الطريق بخطى حثيثة، وبوعي لأخطار الطريق، عليهم أن يستغلّوا كلّ فرصة للحوار والتعاون.

٢ ـ الاهتمام الكبير الموجود في إيران لتعلّم اللغة العربية، والاهتمام النسبي الموجود عند العرب لتعلم اللغة الفارسية

الحاجز اللغوي أمرٌ لا ينبغي أن نتجاهله، ولابد من إزالته عن طريق فهم لغة الآخر، فروّاد النهضة في إيران اهتمّوا باللغة العربية، ونشهد مظاهر هذا الاهتمام في

ارتباطهم بعيون الأدب العربي وبأدبيات النهضة في العالم العربي، وفيما أقرّ بعد انتصار الثورة الإسلامية في الدستور بشأن اللغة العربية، وفيما نراه من نشر واسع لهذه اللغة، يفوق ما ينشر في كثير من البلدان العربية، غير أن كلّ ذلك لم يبلغ الدرجة المطلوبة بسبب عدم تعاون العالم العربي مع العاملين في إيران على نشر اللغة العربية، وعدم وجود برامج متطوّرة لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها.

وفي العالم العربي، تقف مصر في مقدّمة البلدان العربية التي اهتمّت باللغة الفارسية، فلكلّ جامعاتها ـ على ما أعلم ـ فروعٌ متخصّصة في اللغة الفارسية، وفي كلّ العالم العربي يأخذ طالب اللغة العربية والتاريخ وبعض فروع العلوم الإنسانية عدداً من حصص اللغة الفارسية، غير أنّ كلّ هذا الاهتمام لم يبلغ مستوى تلبية حاجة العالم العربي لمتخصّصين في هذه اللغة وفي الشؤون الإيرانية، يضعون المهتمّين في العالم العربي في صورة المشهد الثقافي الإيراني، كما يصنع المتخصّصون العرب في اللغات الإنجليزية والفرنسية والروسية مثلاً.

وإذ قلت: إنّ العالم العربي غير مهتم بنشر لغته بين الإيرانيين، فإن في إيران أيضاً قصوراً وتقصيراً في تعليم اللغة الفارسية للعرب، أقول ذلك؛ لأنّني في إيران من المهتمّين باللغة العربية، وقد كنت في سوريا من المهتمّين باللغة الفارسية، وأشاهد كلّ ما في هذا المجال من العلاقات الثقافية من سلبيات، لكنّ وجود الرغبة لدى الجانبين أولاً، ووجود محاولات جادّة في هذا المجال ثانياً، يشجّع على المضي في تطوير ما هو موجود؛ ليبلغ مستوى الطموح، ووزارات الثقافة والتعليم العالي في إيران والعالم العربي، وهكذا مراكز الدراسات الشرقية فيهما تتحمّل مسؤولية النهوض بهذه المسؤولية، إضافة إلى المعاهد والمنتديات المهتمّة بالتقارب الإيراني العربي.

٣ ـ الاهتمام المتبادل في حقل الأدب

كان للأدب العربي تأثير واسع على الأدب الفارسي، وكان للأدب الفارسي أيضاً تأثيره الواضح على الأدب العربي، وهذا التأثير المتبادل أثرى الأدبين أكبر الإثراء؛ لما حدث بينهما من تفاعل جادّ حقيقي يعود إلى اشتراكهما في الجذور والثقافة.

وبعد عصر الاستعمار، انقطع هذا التفاعل بالتدريج؛ بسبب الحواجز السياسية، ثم ما إن حدثت النهضة العربية الحديثة حتى تحسّس روّاد النهضة بضرورة الاتصال بين الأدبين: العربي والفارسي، فنجد كثيراً منهم على اتصال بالأدب الفارسي أمثال: محمود سامي البارودي رائد نهضة الشعر في مصر، ومحمد الفراتي وعبدالرحمن الكواكبي من رواد النهضة في سوريا، وجميل صدقي الزهاوي ومحمد مهدي الجواهري من رواد الشعر العراقي الحديث.

وقد تنبّه الدكتور عبدالوهاب عزام إلى أهمية التفاعل الأدبي بين إيران والعرب؛ فنشط في ذلك أيّما نشاط، وربّى في مصر جيلاً من المهتمّين بالأدب الفارسي تلته أجيال لا تزال حتى اليوم تهتمّ بالأدب الفارسي دراسةً وترجمة وتعليماً.

وفي إيران أيضاً، اتجه من تنبّه إلى أهمية التفاعل بين الأدبين: العربي والفارسي، نحو قراءة الأدب العربي وترجمته والتعريف بالأدباء العرب؛ لأنهم وجدوا في الأدب العربي القديم والمعاصر ما يغنيهم عن الآداب الأوروبية التي لا تمتّ إلى جذورهم بصلة، وأذكر ـ على سبيل المثال ـ أنّ أحد زملائي من كبار الشعراء ذهب إلى أمريكا ليطّلع على آداب تلك القارّة، فعاد ليكتب كتاباً عن الأدب العربي المعاصر؛ لأنه وجد في المكتبة الأمريكية ما استهواه من عيون الشعر المعاصر.

وقد شهدت السنوات الأخيرة اهتماماً نشطاً بالأدب الفارسي في مصر وسوريا والإمارات العربية المتحدة والكويت، عن طريق ترجمة الشعر والرواية والقصّة، وكتابة دراسات، وإقامة ندوات، ومن المتوقع أنّ هذه الحركة ـ لو استمرّت ـ لاستطاعت أن تنقذ الأدبين: العربي والفارسي مما أصيبا به من ضعف؛ نتيجة اللقاء المهزوم الذي تمّ بينهما وبين الأدب الغربي، ولاستطاعت أن تعيد للأدبين الأصالة والاستمرار في التطوّر القائم على الجذور.

ولا يخفى ما للحركة الأدبية من تأثير على إحياء روح النهضة، ولا يمكن لمشروع نهضوي أن يتجاهل دور التطوّر الأدبي فيه.

٤ ـ الاهتمام بتبادل الفكر الأصيل المعاصر

كانت حركتنا الفكرية في إيران والعالم العربي مشتركةً على مرّ العصور، والتيارات الفكرية التي ظهرت في العالم الإسلامي لم يكن لها حدود جغرافية، ثم جاءت التيارات الفكرية الغربية لتدخل إيران والعالم العربي في أشدّ فترات هبوط الفكر وخلوّ الساحة من القادة المبدئيين في هذه المنطقة، وانفعل العالم الإسلامي بهذه التيارات ولم يتفاعل معها، وسادت موجةٌ من الإلحاد والتشكيك في الدين، والاستهانة بالتراث، وبكلّ ما هو أصيل، وانفصل الأزهر عن الجامعة الحديثة، تبعه انفصال الحوزات العلمية في إيران عن الجامعة، ثم حين تخلّى قطاع من المثقفين عن ولائهم السياسي لأوروبا / اليمين، اتجهوا إلى جانب أوروبا / اليسار، وكأنّ أوروبا أصبحت هي القبلة التي لا مناص من التوجّه إليها على أيّ حال.

ولو استقصينا موجة التغرّب بين الإيرانيين والعرب لرأيناها واحدةً في منطلقاتها وتوجّهاتها وخطابها، دون أن يكون بينها صلة غالباً.

ثم ظهر تيار العودة بكلّ سلبياته وإيجابياته المشتركة في العالم العربي وإيران، سلبياته المتمثلة في ما شابَهُ أحياناً من السطحية وفقدان الرؤية المستقبلية الواضحة وفقدان المنهجية في الحركة، والإفراط والتفريط في النظرة إلى التراث وإلى الغرب، وإيجابياته المتمثلة في رفض الهزيمة، والعزم على استعادة العزّة، والإيمان بأن استعادة الكرامة لا يمكن أن تكون إلا على أساس من الأصالة والاستمداد من الجذور.

وهذا التيار، بكل ما يتضمّنه طيفه من ألوان التوجّهات والأذواق والرؤى، له مكانته الكبرى في واقع إيران والعرب، وعليه تعقد الآمال في مستقبلٍ حرّ كريم.

وأهم ما يعانيه هذ التوجّه الفكري هو الجمع بين الأصالة والمعاصرة، وهذا الجمع يتطلّب فهماً واضحاً معمقاً للتراث بعيداً عن النصيّة والتحجّر والتقليد، كما يتطلّب فهماً للواقع بعيداً عن الهزيمة والذوبان والتبعية، وليس هذا الأمر بالسهل، لكن كلاً من العرب والإيرانيين يمتلكون في هذا المجال تجارب لا يُستهان بها؛ فالعرب يمتلكون هذه التجارب منذ وقت مبكر.. أي منذ أن دخلت خيول نابليون الأزهر، والإيرانيون امتلكوها منذ وقت متأخر عن ذلك حين حدثت الحركة الدستورية (المشروطة) في

أوائل القرن العشرين، ثم هم دخلوا في تجربة عملية رائدة للجمع بين الأصالة والمعاصرة بعد إقامة الدولة الإسلامية في إيران.

وتبادل هذه التجارب على غاية من الأهمية؛ لوقاية هذا التوجّه الفكري من كلّ ما ران عليه من سلبيات، وإثراء الإيجابيات، من هنا أرى من الضروري اجتماع النخب الفكرية من الإيرانيين والعرب لتأصيل فكرنا ودفعه نحو مواكبة متطلّبات العصر.

٥ ـ الاهتمام المشترك بالجمع بين القومي والإسلامي

استطاع المشروع الإسلامي في عصور التاريخ الإسلامي أن يزيل التناقض بين التوجه القومي والتوجه الديني، ولذلك أمثلة لا تحصى، كلّها تثبت زيف ما يقال: إن التوجه القومي كان هو المسيّر لأحداث القرون الإسلامية الأولى، رغم اعترافنا بوجود نزعات قومية عشائرية، غير أن الهوية الإسلامية كانت هي الغالبة في التوجّه العام للمجتمع الإسلامي، ولا نعني بغلبة الهوية الإسلامية إذابة الاختلافات القومية القائمة في اللغة والعادات والتقاليد ومصالح القوم، بل نعني أنّ هذه الاختلافات أخذت مكانها المناسب ضمن إطار الهوية الإسلامية، ولم تطغ على هذه الهوية، أو تصطدم بها.

ثم تضخّم المشروع القومي في القرن الأخير نتيجة التأثير الأوروبي واصطدم بالمشروع الإسلامي، فكانت هناك الدعوة القومية أو المليّة ـ بحسب التعبير الإيراني ـ والدعوة الإسلامية، وهذا الاصطدام كان له أكبر الأثر في تخلّف حركة التقدّم في العالم العربي، كما أنه أحبط أكبر مشروع لحركة التحرير أيام تأميم النفط في إيران.

ثم ظهرت في إيران والعالم العربي موجة المصالحة بين القومي والإسلامي، لكنّ العملية تحتاج إلى مزيد من الحوار للتوصّل إلى مشروع يضمن تطلّعات الطرفين.

العالم العربي شهد حواراً جاداً بين التيارين: الإسلامي والقومي، وإيران تشهد مثل هذا الحوار، لا على مستوى الندوات والمؤتمرات، بل على مستوى الصحافة ومستوى اتخاذ المواقف العملية المنسجمة مع المبادئ والمصالح القومية، فالمسألة لم تحسم عند الجانبين، وأعتقد أن تبادل التجارب في هذا المجال يعمل على تسريع عملية وضع

الصيغة المناسبة للمشروع الذي يحفظ المصالح القومية في الإطار الإسلامي، كما يعمل على إزالة الحساسيات القومية الموروثة من عصر التنافر القومي بين الإيرانيين والعرب، وأقترح أن يكون في الأمانة العامة للحوار الإسلامي القومي أحد رجال الفكر الإيرانيين، أو يدعى على الأقل في مؤتمرات هذا الحوار.

٦ ـ الاهتمام المشترك بالاستقلال العلمي

من خلال علاقاتي المباشرة بالجامعات العربية والإيرانية، تبيّن لي أن ثمّة إيماناً بدأ يترسّخ في أوساطنا الجامعية يرى أن التعاون مع الجامعات الغربية، رغم ما فيه من اكتساب للمعارف والعلوم، لا يعطينا الأسس اللازمة للتطوّر العلمي، بل يفيدنا في تراكم المعرفة لا غير، ولابدّ لتحريك روح الابتكار والاختراع في العقول والنفوس من تعاون بين جامعات ما يسمّى بالدول النامية، لكنّ هذا التعاون يحتاج إلى جهود ضخمة لتذليل العقبات الإدارية، واجتياز موانع البيروقراطية المهيمنة مع الأسف على جامعاتنا، كما يحتاج أيضاً إلى إيمان عام يسود أفراد مجتمعنا بأنّ عقولنا ليست بأقلّ من عقول أبناء البلدان المتطوّرة، أي لابدّ من استعادة الثقة بالنفس، مقدمةً لازمة لهذا التعاون.

لقد ألفيت من خلال ارتباطي بمراكز الأبحاث العلمية في العالم العربي وإيران، أنّ العرب والإيرانيين المهاجرين يشكّلون نسبةً عالية من الطاقات العلمية المبتكرة والمخترعة في أوروبا وأمريكا. كما أنّ كثيراً من الاختراعات العلمية في العالم العربي وإيران يقدّمها الباحثون العرب والإيرانيون إلى مراكز البحث العلمي الأوروبي لقاء ثمن بخس، ثم تستثمرها تلك المراكز باسمها.

ربما لا نستطيع ـ نحن العرب والإيرانيون ـ أن نواكب التطوّر التقني في العالم الصناعي؛ لهبوط الإمكانات المالية أو لعدم الاهتمام أصلاً بالتخطيط العلمي، ولكنّ العقول لم تعقم ولم تنضب، بل تنقصها الثقة والدعم، وإذا قُدّر لهذه العقول أن تنشط ضمن برنامج مدروس لأمكن أن تكون عائدات بلداننا من بيع المعلومات العلمية أكثر بكثير من عائدات مودانا الخام، أضف إلى ذلك أنّ هذا التفعيل للعقول وتوجيهها

يساهم في تطوير المشروع الحضاري للعالم الإسلامي، ويسجّل له المكانة المناسبة على صعيد التطوّر العلمي في العالم.

أعتقد أن العالم الإسلامي بحاجة إلى مجمع لمخترعين، وأهميته لا تقلّ عن أهمية المجمع الفقهي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، ومن الممكن أن يكون نشاطه ضمن الاسسكو، شرط أن لا يقع في الشكليات، وأن لا يُكتفى بأضواء الإعلام، بل إن الاعلام في هذا الحقل مضرّ، فلابدّ من العمل بهدوء ودقّة وضمن دائرة مغلقة لا تتسرب منها المعلومات.

٧ ـ الاهتمام المشترك بمواجهة الغزو الثقافي

يواجه العالم بأجمعه غزواً ثقافياً باسم «العولمة»، هدفه فرض نمط الحياة الأمريكية على الكرة الأرضية، ثم هناك الصهيونية التي تعمل ـ جنباً إلى جنب ـ مع السياسة الأمريكية لمسخ هوية الشعوب، وإشاعة البهيمية في ربوعها، مستخدمة الفضائيات العالمية، ومخترقةً فضائيات المنطقة.

وتواجه إيران منذ انتصار الثورة عمليةً مكثفة لتزلزل النفوس المؤمنة بثورتها وعقيدتها، والتشكيك في كلّ القيم والمقدسات، وإشاعة روح الهزيمة واللامبالاة، والعالم العربي أيضاً يواجه عملية غسل دماغ واسعة لمواكبة عملية التطبيع، ولكسر روح المقاومة والصمود، وإبعاده عن استشعار العزّة والكرامة.

من هنا، فإننا نعيش تحدّيات مشتركة تريد أن تحوّلنا إلى جسد ميت لا يحسّ بألم الجراح، ولا يثور إذا ما طُعن في كرامته وعزّته، وفي تراثنا الثقافي الديني والأدبي ما يستطيع أن يقي أمتنا هذا الغزو المكثف، شرط أن تتظافر الجهود لإحيائه ونشره وتعميقه في النفوس.

بإمكاننا أن نضع خطةً عامة تُسخّر لها الكتب الدراسية ووسائل الإعلام ومراكز التربية والفنون الأدبية والاستعراضية والسينمائية؛ لصيانة هويّتنا من هذا الغزو، وهذا ما يتطلّب إيماناً عاماً بتعرّضنا لغزو، ومعرفةً بطبيعة هذا الغزو، وسبله ومحاور عمله.. ثم وضع الخطّة الشاملة لمواجهته.

٨ ـ التعاون التراثي

تضمّ إيران كنوزاً كبرى في التراث الإسلامي العربي، وأقول: «العربي»، لأن جلّه مدوّن باللغة العربية، والمكتبات العربية تضمّ هي الأخرى كنوزاً تراثية، هذا غير آلاف المخطوطات في المكتبات العالمية.

وهذه الكنوز فيها كلّ ما يفيدنا لأن نبني عليه حركتنا الحضارية، لكنّ حركة إحياء التراث في منطقتنا الإسلامية ليست على المستوى المطلوب؛ لأسباب أهمّها:

١ ـ روح الاستهانة بالذات، فكلّ ما هو أصيل لا يلقى عندنا اهتماماً، اللهم إلا إذا اهتمّ به الغرب، وأذكر أنّ العلامة الطباطبائي صاحب تفسير الميزان كان يقول: نحن لا نمجّد شخصياتنا العلمية إلا إذا مجّدها الغرب، فابن سينا كان من ربوع وطننا، وكتبه كانت موجودةً بين ظهرانينا، لكنّ جامعاتنا لم تهتمّ به إلا بعد أن اهتمّ به الغربيون، فكأنهم قد اكتشفوه لنا، ونحن رحنا على أثرهم ندبّج المقالات ونقيم الندوات والمؤتمرات.

٢ ـ عدم وجود المشروع الحضاري الذي يستطيع أن يستمدّ من التراث مقوّماته، فمادام هذا المشروع غائباً، وما دامت حركة الامتناع الحضارية متوقفة، فإننا لا نستطيع أن نستوعب التراث ونفيد منه؛ لذلك ننظر إلى كتب التراث وكأنها «ألسنة الأموات»، كما شاع في كلام المتغرّبين الإيرانيين، بينما ساهم هذا التراث ـ بشكل جادّ ـ في صنع الحضارة الغربية، كما يمكن أن يكون أساساً لنهضتنا الحضارية.

من هنا، يمكن أن يكون بين العرب والإيرانيين توجّه جديد إلى التراث، يحييه وفق منظور حضاري واضح، وعملية الإحياء إن كانت قائمةً على وضوح الرؤية والنظرة المستقبلية فإنها تساهم ـ إلى حدٍّ كبير ـ في إزالة روح الهزيمة النفسية، كما تساهم في تجميع لبنات المشروع الحضاري للأمة الإسلامية.

وتوجد في إيران مؤسّسات متخصّصة بإحياء التراث في قم، وطهران، ومشهد، كما توجد مراكز إحياء التراث العربي في أكثر العواصم العربية، ويمكن أن يكون بينها تعاون وثيق في إطارٍ بنّاء.

وهنا أسجل ملاحظة تبعث على الأسف، هي أن مؤسسةً إيرانية لإحياء التراث

وجدت في المراكز الثقافية الفرنسية والألمانية اهتماماً كبيراً في التعاون المشترك على إحياء التراث الإسلامي أكثر مما وجدته من المراكز العربية، كما بودّي أن أسجل ملاحظةً أخرى، وهي أن كتب التراث المطبوعة أصبحت من التحف التي يقتنيها الموسرون ليزيّنوا بها بيوتهم، ولذلك أسرع تجّار الكتب إلى طباعة المخطوطات دونما تحقيق متقن، واكتفوا بالتجليد المذهّب المزركش، فأساؤوا إلى التراث بدل إحيائه، وكم هو نافع لو قام مركز مشترك للمخطوطات بين العرب والإيرانيين يتحرّى مظانّ التراث في كلّ مكتبات العالم، ويشرف ـ بشكل دقيق ـ على تحقيقه وفق معايير فنية، ويدرّب الشباب على العمل المتقن في مجال المخطوطات، ويدفع بذخائرنا إلى الدراسة والطباعة حسب أولويات الحاجة إليها، درءاً للعشوائية القائمة في انتقاء المخطوط، ومن الممكن أن يبدأ تشكيل مثل هذا المركز بين إيران وأيّ بلد عربي آخر أولاً، ليكون نواةً لعمل إيراني ـ عربي موسّع في المستقبل.

٩ ـ التعاون الفني

تمثل الفنون جانباً هاماً من ميزة الهوية الحضارية للعرب والإيرانيين، ولا يمكن فصل الفنّ عن الطابع الحضاري للأمّة، وقد كانت فنون هذه المنطقة الحضارية توحّدها من أقصاها إلى أقصاها، في حقل العمارة والموسيقى والرسم و.. وفي العصر الحديث بقيت هذه الفنون ـ بدرجة وأخرى ـ تطبع منطقتنا بطابعها الخاص، غير أنها لم تتطوّر بسبب ضعف التحرّك الحضاري، ثم انفتح عالمنا على فنون أوروبية جديدة لم ينغلق أمامها، بل أخذها وحاول أن يوائم بينها وبين موروثه الثقافي، ويتوقّف مدى نجاح عملية المواءمة على القدرة الفنية الإبداعية وعلى التعمّق في روح التراث، ولاتزال هذه العملية تراوح بين النجاح والإخفاق، وتعتبر من التحدّيات الهامة التي تواجه هويتنا الحضارية وموروثنا الثقافي.

وقد قطعت إيران بعد الثورة أشواطاً هامّة على طريق تطوير الفنون القديمة وتأصيل الفنون الحديثة؛ ففي مجال الفنون القديمة التي أوشك بعضها أن يُنسى سعت الأجهزة التراثية إلى حشد أساتذة هذه الفنون ودفعهم إلى تطوير فنّهم، وإلى تعليم

طلبتهم، ثم إنّ كلّ البلدان العربية لها من هذه الفنون التقليدية ما تحرص على صيانته وتطويره، والتوجّه المشترك بين البلدان العربية وإيران نحو تطوير الفنون القديمة يصون عمارتنا من المسخ وموسيقانا من الابتذال وفنوننا من التقليد العشوائي، كما أنّ بذل المساعي المشتركة على طريق تأصيل الفنون الحديثة يفسح لنا المجال لننفتح على الفنون الحديثة ونتفاعل معها، لا أن ننفعل بها، ونجعل منها مشروعاً حوارياً عملياً بين الحضارات، يحافظ على نقاط القوّة، ويتجاوز مساحات الضعف التي لا تنسجم مع الفطرة الإنسانية، وأقترح في هذا المجال تأسيس مركز خاص بالتعاون الفنّي بين إيران والعرب، يركّز على الفنون الجميلة، وفنون السينما والمسرح، ويمكن أن يكون ذلك على مستوى الدراسات الجامعية النظرية، أو على مستوى العاملين في مؤسّسات هذه الفنون.

١٠ ـ التعاون في حقل صيانة الوحدة الوطنية

الوحدة الوطنية هدفٌ هام من أهداف إيران وكلّ بلد من البلدان العربية، فالتعدّدية القائمة في منطقتنا ـ رغم ما يمكن أن يكون فيها من عطاء إيجابي ـ كانت سبباً لإثارة النزاعات وتمزيق الوحدة الوطنية؛ فإيران ـ كسائر بلاد العرب ـ فيها تعدّدية مذهبية ودينية وعرقية، وهي تعدّدية يمكن أن تكون ـ كما ذكرت ـ مصدر عطاء وثراء، وهكذا كلّ تنوع يمكن أن يرتفع إلى هذا المستوى إذا توفّرت له البيئة السليمة، وأبعد عن الحالة التي تعرّضه إلى الاستفزاز، وأعتقد أن جوّ الحوار أسلمُ طريقة لتوفير البيئة المذكورة ووقايتها من التعرّض للمسيئين.

لقد كانت لإيران والعرب في العصر الحديث تجربةٌ رائدة في مجال الحوار المذهبي؛ إذ تأسّست في منتصف القرن العشرين دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، والتقريب كلمة تحمل كلّ ما كان يريده أصحابه من الدار، فهي لا تريد إلغاء المذاهب؛ لأنه مستحيل، ولأنه يلغي اجتهادات مفيدة في حقول العلم والعمل، وقطعت أشواطاً رائعة في طريق إزالة الحساسيات المذهبية الموروثة، وخلقت بين السنّة والشيعة حالةً سليمة من الحوار الهادئ القائم على احترام الرأي الآخر، ثم تواصلت التجربة في إيران

بعد انتصار الثورة الإسلامية ضمن إطار المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، واهتمّ بهذا الحوار التقريبي المغرب والأردن والمملكة العربية السعودية، ومن المؤكّد أنها موضع تأييد كلّ المهتمين بالوحدة الوطنية والوحدة الإسلامية في هذه المنطقة.

وبالمناسبة، فالحوار الإسلامي ـ الإسلامي مطلوب في إطار أوسع من الحوار السنّي ـ الشيعي؛ لما تشهده منطقتنا من أفكار شاذة أو متطرّفة أو التقاطية تتسمّى باسم الإسلام، وتعمل على بلبلة المجتمع، من هنا أرى أننا بحاجة إلى مجمع للفكر الإسلامي، وحاجتنا إليه لا تقلّ عن حاجتنا إلى مجمع الفقه الإسلامي؛ لأن الفكر هو الذي يرسم المشروع العملي العام لحركة الفرد والمجتمع.

ثم هناك أيضا مجال الحوار الإسلامي ـ المسيحي، وهو أيضاً قادر على أن يصون وحدتنا الوطنية، إضافة إلى قدرته على إحلال التفاهم بين الشرق والغرب، ولإيران وكثيرٌ من البلدان العربية جهود داخلية أو عالمية في هذا المجال، فالتعاون بين العرب وإيران في حقل الحوار الإسلامي ـ المسيحي يمكن أن يثري التجربة، ويوحّد منطقتنا الحضارية في عملية حوار الحضارات، ضمن إطار الحوار بين الغرب والعالم الإسلامي.

هذه نماذج من سبل تنشيط التعاون الثقافي بين إيران والعرب، ويمكن أن تأخذ مسارها العلمي دون التأثر بالخلافات السياسية، بل يمكن أن تكون مقدّمةً للتفاهم السياسي والتعاون الاقتصادي والأمني بين إيران والعرب؛ لأن التعاون الثقافي يمسّ شغاف القلب، ويرفع العلاقة إلى مستوى إنساني نبيل مترفّع عن المصالح الآنية الضيّقة.

مشروع الانسجام والتضامن الإسلامي
قراءة في ضوء نصوص نهج البلاغة

أ. حامد پور رستمي[1]
ترجمة: حسين الكاظمي

مقدمة

كلمة الاتحاد والوحدة مأخوذة من (وحد) بمعنى التوحد والانفراد[2]، وقد ذكروا في تعريفها: «صيرورة الشيئين الموجودين شيئاً واحداً، وهو حقيقي ومجازي»[3] وقد وصف القرآن الكريم موعظته الوحيدة بقوله: ﴿**قُلْ إِنَّما أَعِظُكُمْ بِواحِدَةٍ**﴾ (سبأ: ٤٣)، ويرجع معنى هذه الكلمة في الحدّ الأدنى إلى بداية خلقة آدم عليه السلام؛ لأنّ الأمر بالتوحيد ونفي الشرك كان من أصول الأوامر الإلهية الأساسية الأولى، وعلى أساسه دعا الله تعالى آدم والأمم السابقة إلى الوحدة والانسجام، وحثهم على إيجاد أمةٍ واحدة

---

١. باحث، يحضّر الدكتوراه في مجال علوم القرآن والحديث.

٢. الفراهيدي، العين: ٣:٢٨٠.

٣. الطريحي، مجمع البحرين ٣: ١٥٨.

منسجمة، بحيث يعتبر القرآن الكريم الانسجام والتوحّد من ميزات الأقوام والأمم السالفة: ﴿**وَما كانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً واحِدَةً فَاخْتَلَفُوا**﴾ (يونس: ١٩)، ﴿**كانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً**﴾ (الفرقان: ٢٥)، حيث فهم المفسرون المرادَ هنا الوحدةَ والانسجام الدينيّين[١].

وليست كلمة الاجتماع والاتحاد ذات دلالة إيجابية فقط، بل يمكن أن يحصلا حتى في مورد الأمور الباطلة أيضاً، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام بشأن أعدائه: «فإنهم قد أجمعوا على حربي كإجماعهم على حرب رسول الله قبلي»[٢].

وعلى هذا، فيجب أن يكون من أهم الأسس المقوّمة للاتحاد والانسجام أن يقوم هذا الاتحاد على أساس الحق والحقيقة؛ لكي تصل فوائده ومنافعه إلى الملل والأمم، وإلاّ فالاتحاد على الأمور الباطلة سيكون مخرّباً وضارّاً.

الوحدة الإسلامية، الضرورات والواجبات

اعتبر القرآن الكريم في آية الاعتصام[٣] الوحدة والإلفة نعمةً عظيمة مكّنت الأمّة من التخلّص من الذلّة والهلكة، والوصول إلى قمم العزّة والشوكة؛ وقد عبّر أمير المؤمنين عليه السلام أيضاً في نهج البلاغة عن هذه النعمة الإلهية الكبيرة بالمنّة العظيمة لله على الأمّة؛ فقال: «وإن الله سبحانه قد امتنّ على جماعة هذه الأمّة فيما عقد بينهم من حبل هذه الألفة التي ينتقلون في ظلّها، ويأوون إلى كنفها، بنعمة لا يعرف أحد من المخلوقين لها قيمة؛ لأنّها أرجح من كل ثمن وأجلّ من كل خطر»[٤]، وكلمة (المنّة) تستعمل في النعم الإلهية العظيمة فقط، حيث يعتبر القرآن الكريم البعثة النبوية منّةً لله تعالى على العباد فيقول: ﴿**لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ**﴾ (آل عمران: ١٦٤).

---

١. الطباطبائي، تفسير الميزان؛ والقرشي، السيد علي أكبر، أحسن الحديث، في ذيل الآية الكريمة.

٢. نهج البلاغة، الكتاب: ٣٦.

٣. ﴿**وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا**﴾ المائدة: ١٠٣.

٤. نهج البلاغة، الخطبة: ٢٣٤.

من ناحية أُخرى، اعتبر الإمام عليه السلام الألفة والوحدة ملجأً وقلعة محكمة تلجأ إليها الأمّة «يأوون إلى كنفها» وإحدى الآثار المهمة للوحدة الإسلامية الحفظ والسلامة من الأخطار والمصاعب المختلفة. فمن وجهة نظر علي بن أبي طالب فإن وحدة الأمّة ليست ذات منزلة وشرف ورفعة[١] بل لها مرتبة أعلى وأفضل مما ذكر، حيث يقول: «وأجلّ من كل خطر». ولهذا نرى الإمام علياً يعتبر نفسه أحرص الناس وأكثرهم جهداً في سبيل إيجاد الانسجام والوحدة الإسلامية، فقد كتب في جواب كتاب أبي موسى الأشعري: «وليس رجل.. أحرص على جماعة أمّة محمد صلى الله عليه وآله وألفتها منّي، أبتغي بذلك حسن الثواب وكرم المآب»[٢]. فقد اتضح من كلام الإمام أن خلق الانسجام بين صفوف الأمّة الإسلامية ليس أمراً صوريّاً وشعاريّاً، بل الساعون في هذا المجال إنّما يقومون بعمل مقدّس، فيه أجر جزيل وثواب عظيم.

إنّ أهمية الوحدة الإسلامية وضرورتها بدرجة يعتبر معها الإمام عليه السلام جهاد مثيري التفرقة والاختلاف والنزاع في المجتمع الإسلامي أمراً ضرورياً لا يمكن اجتنابه، لأنّ التفرقة كالحشرة الفتّاكة التي بإمكانها أن تهدم أساس المجتمع وبنيته وتوفر موجبات هزيمة الأمّة وذلتها. إن مواجهة الإمام الحازمة للخوارج الذين كانوا يحملون فكراً تكفيرياً ويجيزون سفك دماء باقي المسلمين، لهو مؤشر على هذه الحقيقة؛ فبعد حادثة التحكيم وظهور فتنة الخوارج التي كانت تنذر بجوٍّ من التفرقة والرعب في المجتمع، خطب الإمام خطبةً غراء، ودعا الجميع فيها إلى الانسجام والاتّحاد الإسلامي: «والزموا السواد الأعظم؛ فإنّ يد الله مع الجماعة، وإيّاكم والفرقة؛ فإن الشاذ من الناس للشيطان كما أن الشاذ من الغنم للذئب، ألا من دعا إلى هذا الشعار فاقتلوه ولو كان تحت عمامتي هذه..»[٣].

والمعلَم المهم في هذا المقطع هو وجود التوكيدات المعنوية واللفظية الكثيرة التي

---

١. ابن منظور، لسان العرب ٢: ٢٥١.
٢. نهج البلاغة، الكتاب: ٧٨.
٣. المصدر نفسه، الخطبة: ١٢٧.

تشير إلى أهمية الوحدة وضرورتها، إن وجود ألفاظ مثل (إنّ) (إيّاكم) (ألا)، (فاقتلوه)، (الزموا)، وكذلك التمثيل (تشبيه الشاذ بالخروف المنعزل عن القطيع) والكناية (تحت عمامتي، كناية عن شدّة القرب والقرابة).. ذلك كلّه يدلّ على أنه لا يجوز أن يتخذ أي سبب ذريعة لبث النزاع في الأمة، بل يجب أن تكون الأمّة يداً واحدة في دفاعها عن مصالحها ومشتركاتها، تواجه الأخطار الداخلية والخارجية بعمل موحّد ومتوافق؛ فإنها في هذه الحال فقط ستحظى بالقدرة والرحمة الإلهيّين «يد الله مع الجماعة».

وقد اعتبر ابن أبي الحديد المعتزلي كلام الإمام عليه السلام متطابقاً مع كلمات النبي صلى الله عليه وآله، ثم نقل بعض النماذج من كلمات النبي الناظرة إلى ما ذكره الإمام ومنها: «يد الله مع الجماعة ولا يُبالى بشذوذ من شذّ» «الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد» «من فارق الجماعة مات ميتةً جاهلية»[1]. وقد اعتبر ابن ميثم البحراني أيضاً أن وجه الشبه بين الإنسان والغنم المنفرد في جملة: «فإن الشاذ من الناس للشيطان كما أن الشاذ من الغنم للذئب» هو انعزالهما عن المجتمع وانفرادهما، حيث يوفران بذلك فرصة هلاكهما؛ لأن أحدهما سيكون طعمةً للشيطان والآخر لقمةً سائغةً للذئب. وقال في شرحه لجملة: «فاقتلوه ولو كان تحت عمامتي هذه» التي تبيّن أهميّة الموضوع وخطورته: «مبالغة في الكلام، كنّى بها عن أقصى القرب من عنايته: أي ولو كان ذلك الداعي إلى هذا الحدّ من عنايتي»[2]. لقد لفتت لهجة الإمام عليه السلام هذه أنظار الكثيرين ونبّهتهم إلى مؤامرة المارقين وفتنة الخوارج، وأدّت إلى تقوية التماسك الداخلي.

ومن ناحية أُخرى، سعى الإمام عليه السلام كثيراً لإقناع الخوارج بقبول الحقّ والحيلولة دون حصول الاختلاف والتفرقة، وبالطبع فقد أدّت هذه السيرة العلويّة إلى رجوع الكثير من الخوارج إلى صفوف الأمّة وندمهم على أعمالهم[3].

وبالتأمل في السيرة العلوية تنكشف لنا هذه الحقيقة، وهي أن الإمام عليه السلام كان بذل

---

١. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٨: ١٢٣، الخطبة: ١٢٧.

٢. ابن ميثم البحراني، شرح نهج البلاغة ٣: ١٣٦، الخطبة: ١٢٤.

٣. لاحظ: السيد جعفر مرتضى العاملي، الإمام علي عليه السلام والخوارج: ١٦٠ ـ ١٦٤.

كلّ ما بوسعه بهدف حفظ الوحدة وانسجام الأمّة، واستفاد من الفرص المتاحة كلها في سبيل حفظ العزّة الإسلامية وشوكة المسلمين، ولتفويت الفرصة على الأعداء في الداخل كالمرتدّين والمنافقين، والمتربّصين في الخارج كالمشركين والكفّار، وعدم تمكينهم من زرع التفرقة والاختلاف في صفوف أبناء هذه الأمّة.

وكمثال على ذلك، ما أجاب به حين حاول شخصٌ يهودي إثارة الخلافات وخلخلة الثبات الاجتماعي والسياسي بقوله بمحضر الإمام علي: «ما دفنتم نبيكم حتّى اختلفتم فيه».. ما أجاب به بنبرة حادّة مع التبكيت: «إنّما اختلفنا عنه لا فيه، ولكنّكم ما جفّت أرجلكم من البحر حتّى قلتم لنبيكم: ﴿**اجْعَلْ لَنا إلهاً كَما لَهُمْ آلِهَةٌ قالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ**﴾[1]. إنّ جواب الإمام عليه السلام السريع والصريح أفشل هذه الخطّة وأطفأ نار فتنة التفرقة، وصدّ اليهودي عن الاستمرار في كلامه.

يمكن للأمّة الإسلامية ـ عبر تمسّكها بقيمها وعقائدها المشتركة ـ أن تنظّم وثيقة الوحدة الإسلامية، والتي تعزل ـ على أساسها ـ الأفكار والمجموعات التكفيرية والسلفية، وتوفّر مزيداً من فرص تكامل الأمّة ونموّها. وكمثال على ذلك، الاقتدار العسكري والدفاعي للعالم الإسلامي والذي يضمن بقاء الدائرة الإسلاميّة مصونةً عن طمع الأعداء ومؤامراتهم؛ فإذا أراد المسلمون أن يفترقوا حول أصولهم الحقّة فإن أعداء الإسلام سيجتمعون حول أصولهم الباطلة، ويوجّهون الضربة إلى جسد النظام والأمّة الإسلامية.

وحين تعرّض جيش حسّان بن حسان البكري الذي أرسل من قبل معاوية على حدود الحكومة العلوية، وأحدثوا القتل والإغارة وأذى النساء والأطفال المسلمين، بل سلبوا قرط امرأة ذمّية وخلخالها.. أثار ذلك حفيظة الإمام علي فأنّب الكوفيين بشدّة وعاتبهم بقوله: «فلو أن امرأً مسلماً مات من بعد هذا أسفاً ما كان به ملوماً، بل كان به عندي جديراً. فيا عجبا! والله يميت القلب ويجلب الهمَّ من اجتماع هؤلاء القوم على

---

١. نهج البلاغة، الحكمة: ٣٠٩.

باطلهم وتفرّقكم عن حقكم»[١].

وكما هو واضح، فإنّ الإمام عليه السلام يرى أن أحد الأسباب الرئيسية لوقوع هذه المصيبة والكارثة العظيمة هو تفرّق المسلمين وتشرذمهم عن حقّهم، واجتماع أعداء الإسلام وتوحّدهم على باطلهم. نعم، كان أتباع السنّة النبوية والمتمسكون بها ـ على اختلاف مذاهبهم ـ متّحدين تحت لواء الحكومة العلوية أمام غارات جيش معاوية، لم يحصل أيّ اعتداء على أموالهم وأنفسهم، بل كان الأمن يخيم عليهم جميعاً.

الوحدة والانسجام ضرورة عقلية

إنّ نظرة عابرة إلى وحدة المجتمعات والأنظمة التي لا تؤمن بالمبدأ والمعاد، وتعتقد أن كل الوجود يتلخّص في عالم المادة والتجربة، يقودنا إلى هذه الحقيقة وهي أن الانسجام والوحدة يمثلان بالدرجة الأولى حاجةً طبيعية وضرورة عقلية، يتمّ عبرها تأمين المصالح العامة، فليس الاتّحاد واجباً نقليّاً وشرعيّاً على المتديّنين فحسب، بل ضرورة عقلية للجميع. وبعبارة أُخرى: تستدعي الضرورة في بعض الحالات أن تتحد فئتان أو مذهبان، بينهما خلافات حادّة، لمواجهة الأخطار والتحدّيات المشتركة.

وكمثال على ذلك، نأخذ بنظر الاعتبار فئتين من الناس، كانت بينهما منذ القدم عداوة وتخاصم، وليس بينهما اشتراك في أيّ أصل أو عقيدة، فلو تحرّك سيل مدمّر باتجاه أراضيهم واحتاجوا إلى بناء سدّ محكم، وكان قسم من موادّه الأولية موجوداً عند فئة والقسم الآخر عند الفئة الأُخرى، وهم محتاجون إلى الأيدي العاملة من كلا الطرفين، ألا تقتضي الضرورة العقلية أن تجمع هاتان الفئتان المواد الأولية والقوى العاملة وتبدآن ببناء السدّ؟

إنّ صيانة الذات تقتضي في الحياة الإنسانية التنظيم والعلاقات المجتمعية أحياناً لدفع المزاحم أمام سبيل العيش، فقد يتحد شخصان عادلان وفاضلان مع بعضهما وقد

---

١. المصدر نفسه، الخطبة: ٢٧.

يتّحد وحشان أيضاً، وكما وحّد الخطر بين النمر والغزال، والقطّة والفأر، كذلك يمكن أن يتّحد ملايين الناس للحصول على الربح مع اختلاف الأهواء وتضادّ الأهداف[١].

ونلاحظ في السيرة النبوية أن النبيﷺ ـ وبهدف حفظ المصالح المشتركة ـ عقد ميثاقاً دفاعياً وأمنياً مع يهود المدينة (قبائل بني النضير وبني قريظة وبني القينقاع وباقي اليهود) لكي تبقى الحدود الإسلامية مصونةً محفوظة من التحدّيات الخارجية وسائر الأخطار المحتملة الأُخرى، وفي هذه الوثيقة التي تعدّ عملاً سياسياً عقلانياً يهدف إلى خلق أمّة واحدة بين أتباع الديانات المتعدّدة، نلاحظ بعض البنود المهمة والملفتة للنظر، ومنها ما يلي: ١ ـ الدفاع المشترك للمسلمين واليهود عن المدينة. ٢ ـ اشتراكهما في تكاليف الحرب المحتملة. ٣ ـ كون المسلمين واليهود أمّة واحدة. ٤ ـ حرمة ظلم المعاهَد ولزوم مساعدة المظلوم. ٥ ـ الروابط الحسنة مع المعاهَدين. ٦ ـ منع تعاون اليهود مع أعداء النبي عن طريق إمدادهم بالأسلحة والرواحل[٢].

إنّ عقد وثيقة الوحدة والمحبّة مع اليهود الذين لا يشتركون معنا في كتاب ولا في نبيّ ولا في فقه، وتكثر جداً نقاط اختلافهم وتمايزهم عن المسلمين لهو دليل صارخ على منطق الوحدة، وعلى هذا فلا يبقى أيّ شك في أن أول طلب يطلبه النبيﷺ من عالم الإسلام اليوم هو عقد وثيقة الوحدة الإسلامية حول الأسس والأصول الكثيرة التي تتمتع بها الفرق الإسلامية، بل يمكننا القول على أساس السيرة النبوية: إن المسلمين ـ إضافة إلى اتحادهم فيما بينهم ـ يجب أن يعقدوا وثيقة محبّة ووحدة مع الأديان التوحيدية الأُخرى أيضاً؛ للحفاظ على قيمهم الثقافية ومصالحهم الاقتصادية أمام أعداء الدين والعدالة. وبعبارة أُخرى: يجب علينا أن نسعى للاتحاد على جبهتين: الأولى: الاتحاد في داخل المسلمين بأن يكون ما يزيد على مليار مسلم في صفّ واحد تحت عنوان الأمّة الإسلامية. والآخر: بعد تحقيق الوحدة الإسلامية يجب أن نتحرّك على تحقيق الوحدة

---

١. محمد تقي الجعفري، الوحدة الإنسانية الرفيعة: ٣٠.

٢. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار ١٩ : ١١٠ ـ ١١٢؛ وابن كثير الدمشقي، البداية والنهاية ٣ : ٢٧٣ ـ ٢٧٦.

بين موحّدي العالم؛ لكي يتحد جميع المسلمين مع جميع أصحاب الكتب السماوية ويمكنهم حينئذ القيام ضد ملحدي العالم؛ لأن الإلحاد وإنكار ما وراء الطبيعة وحصر الموجودات في عالم المادة وإنكار الوحي والرسالة والقيامة والمعاد والنبوّة والمعجزة وسائر المعارف الغيبيّة، له نتائج مرّة وعواقب وخيمة لا يمكن تحملها؛ لذا دعا الله سبحانه ـ إضافة إلى دعوته إلى اتحاد المسلمين ـ إلى إتحاد موحّدي العالم: ﴿**قُلْ يا أَهْلَ الْكِتابِ تَعالَوْا إِلى كَلِمَةٍ سَواءٍ بَيْنَنا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ**﴾[1].

آثار التقارب الإسلامي ونتائجه

في الخطبة القاصعة، يعدّد الإمام عليه السلام ـ بإحصاء دقيق ـ نتائج الانسجام الإسلامي ومضارّ التفرقة والاختلاف؛ وحيث تقوم هذه الخطبة على أساس ذمّ التكبر والأنانية والدعوة للتواضع، يمكن أن يُعدّ الكبر والتعصب والأنانية أحد العوامل المهمة للتفرقة والاختلاف؛ والإمام عليه السلام بدعوته إلى التفكر والتأمل في أحوال وأوضاع الأمم السابقة يريد منّا أن نفكر جيداً في عوامل إيجاد الخير والشرّ في هذه الأمم، ثم يذكر بعض علل ومعلولات هذا الموضوع على الشكل التالي: «فإذا تفكّرتم في تفاوت حاليهم فألزموا كل أمرٍ لزمت العزّة به شأنهم، وزاحت الأعداء عنهم، ومدّت العافية فيه عليهم، وانقادت النعمة له معهم، ووصلت الكرامة عليه حبلهم: من الاجتناب للفرقة، واللزوم للألفة، والتحاضّ عليها، والتواصي بها»[2].

فقد ذكر في هذا المقطع بعض مظاهر النجاح والعزة والتقدّم للأمّة، ثم أسباب ذلك وعلله، ثم التحذير من التفرقة، إنّه يقول: «واجتنبوا كل أمر كسر فقرتهم، وأوهن منّتهم: من تضاغن القلوب، وتشاحن الصدور، وتدابر النفوس، وتخاذل الأيدي». وبعبارة أُخرى: اجتنبوا الاختلاف والأحقاد فذلك يزلزل أساس الأمّة.

ثم يقارن الإمام بين دورين من أدوار الأمم السابقة: دور الذلّة ودور العزة، ويحدد

١. جوادي الآملي، وحدة المجتمعات في نهج البلاغة: ٧٣.
٢. نهج البلاغة، الخطبة: ٢٣٤.

بعض معالمها مؤكّداً مرة أُخرى على ضرورة هذا الأمر: «فانظروا كيف كانوا حيث كانت الأملاء مجتمعة، والأهواء مؤتلفة، والقلوب معتدلة، والأيدي مترادفة، والسيوف متناصرة، والبصائر نافذة، والعزائم واحدة. ألم يكونوا أرباباً في أقطار الأرضين، وملوكاً على رقاب العالمين؟ فانظروا إلى ما صاروا إليه في آخر أمورهم حين وقعت الفرقة وتشَتتت الألفة، واختلفت الكلمة والأفئدة، وتشعبوا مختلفين وتفرقوا متحاربين؛ قد خلع الله عنهم لباس كرامته، وسلبهم غضارة نعمته، وبقي قصص أخبارهم فيكم عبرةً للمعتبرين منكم».

فهذا النص يتضمّن جملة مفاهيم:

١ ـ من معالم الأمّة المثالية والأنموذجية أن تكون مجتمعةً حول مشتركاتها (الأملاء مجتمعة)، وأن تشكّل ائتلافاً واحداً في قراراتها (والأهواء مؤتلفة)، ومن الناحية الباطنية أيضاً تكون قلوبها منسجمة وفي اتجاه واحد (القلوب معتدلة).

٢ ـ من المعالم الأُخرى للأمّة المقتدرة، أن لا تستخدم قوّتها ضدّ أبنائها بعضهم ضد بعض؛ ودول المسلمين اليوم بحاجة ملحّة لجمع طاقاتها بهدف حفظ وجودها وقطع طمع المستكبرين الأجانب وأعداء الإسلام عنها (والأيدي مترادفة والسيوف متناصرة).

٣ ـ الرؤية العميقة والوعي المناسب أحد العوامل المهمة في نجاح المجتمع الإنساني الواحد (والبصائر نافذة)، ودور هذا العامل الأساس يكمن في تحصين المذاهب والفرق الإسلامية من آفات السذاجة والقشرية والتعصّب والجمود الفكري.

٤ ـ ومع صعوبة الوصول إلى مرحلة الاتحاد بين المسلمين، كما هو حاصل بين الشيعة والسنّة، لكن يجب السعي لتحقيق هذا الالتئام على مستوى الأمور العامّة والقرارات المصيرية، وقد عبّر الإمام عن هذا الأمر المهم بقوله: (والعزائم واحدة).

٥ ـ إذا استطاعت أيّ أمّة أن تضع اختلافاتها جانباً وتجتمع على مشتركاتها وحقّقت ما سلف ذكره؛ فستتمكّن ـ تلقائيّاً ـ من جعل ثقافتها وقدرتها مسيطرةً على العالم، فإذا كانت هذه الأمّة متبعةً لثقافة القرآن فإن الأحكام والعقائد والأخلاق القرآنية ستنتشر

ـ من ثمّ ـ في أنحاء العالم كافة، لا كما هي الحال اليوم؛ حيث الشرك والكفر وعبادة الأوثان ما تزال مهيمنةً على قطاع واسع في المجتمع الإنساني، وقسم من العالم الإسلامي أيضاً أسير الذلة والمهانة (ألم يكونوا أرباباً في أقطار الأرضين، وملوكاً على رقاب العالمين؟).

٦ ـ إذا ابتليت أمّة بالنزاعات والخلافات المذهبية، فإنّ الله تعالى سوف يسلب منها لباس الكرامة ووفرة النعمة (قد خلع الله عنهم لباس كرامته وسلبهم غضارة نعمته..)، ويقول ابن ميثم البحراني في ذيل هذا المقطع: «هؤلاء الذين أمر باعتبار حالهم لا يريد بهم أمّةً معيّنة، بل الحال عام في كل أمّة سبقت، فإن كل أمّة ترادفت أيديهم وتعاونوا وتناصروا كان ذلك سبباً لعزة حالهم ودفع الأعداء عنهم، وكل قوم افترقوا وتقاطعوا استلزم ذلك ذلّهم وقهر الأعداء لهم»[١].

وحين طلب عمر بن الخطاب من الإمام عليعليه السلام المشورة في الأمور العسكرية والأمنيّة، أكّد الإمام ـ ضمن توصياته لعمر ـ على أن عزة المسلمين وكثرتهم ناشئة من الدين الإسلامي المبين ومن وحدتهم وانسجامهم[٢]، أي أن الوحدة أحد عناصر النجاح والعزة. وفي كتاب الإمام لأهل مصر، ذكر أن من أسباب إسناده وتعاونه مع الخلفاء ـ وهو تعاون ساهم في دعم مسيرة الوحدة الإسلامية ـ خوفه من انحراف الناس، وقيام المرتدّين بالقضاء على دين النبي الأكرمصلى الله عليه وآله، حيث يصرّح الإمام بأنه لولا منعه من وقوع الفتنة والاختلاف لتعرّض الإسلام لضربة تهون كل المصائب عندها[٣].

ومع الأخذ بعين الاعتبار ما أسلفناه، يمكننا الإشارة إجمالاً إلى بعض آثار الانسجام الإسلامي كما يلي: ١ ـ العزة الإسلاميّة والوطنية. ٢ ـ الاقتدار الإسلامي والوطني ويتبعه النمو الاقتصادي وقوّته. ٣ ـ الأمن الوطني. ٤ ـ اتساع المساحة الثقافية في

---

١. شرح نهج البلاغة ٤: ٢٩٥، الخطبة: ٢٣٤.

٢. نهج البلاغة، الخطبة: ١٤٦.

٣. المصدر نفسه، الكتاب: ٦٢.

العالم. ٥ ـ كسب العافية والرحمة والنعمة الإلهية. ٦ ـ إيجاد جوّ المحبة والتوافق والحيوية. ٧ ـ استحكام أركان الدين. ٨ ـ الحماية من الأخطار الداخلية والخارجية.

الوحدة الإسلامية، الموانع والتحديات المواجهة

واجه العالم الإسلامي منذ بدء تكوّنه وإلى الآن عقبات وموانع، وقفت دون وحدته وانسجامه، وسنقوم باستعراضها في مجموعتين:

أ ـ التحديات والعقبات الخارجية:

١ـ الجماعات التكفيرية والسلفية: من أهم معالم هذه الجماعات تكفير المسلمين وهدر دمائهم، وينشأ ذلك من الجمود الفكري والتعصّب الجاهلي، وكمثال على ذلك يعتبر الخوارج مرتكبَ الكبيرة خارجاً عن الإسلام ويجيزون قتله[1]، حتى قال الإمامعليه السلام لهم: «فإن أبيتم إلاّ أن تزعموا أني أخطأت وضللت فلم تضللون عامّة أمّة محمدصلى الله عليه وآله بضلالي، وتأخذونهم بخطئي، وتكفّرونهم بذنوبي»[2].

وبالطبع فإن مثل هذه الجماعات موجودة اليوم أيضاً، وهي تعتقد أن من واجبها سفك دماء المسلمين، وتضع العوائق في طريق تحقّق الوحدة والألفة الإسلامية. فهم يعتقدون ـ على سبيل المثال ـ أن من يشك في كفر الشيعة وإلحادهم أو في جواز حربهم وقتلهم فهو كافر مثلهم[3].

٢ ـ جهود أعداء الداخل والخارج: سعى أعداء الإسلام دوماً إلى تفتيت العلاقات بين المسلمين وركّزوا على الخلافات الموجودة. وكمثال على ذلك، حين امتنع أبو سفيان صخر بن حرب من بيعة الخليفة الأوّل كان يدور في سكك المدينة ويقول: «إني لأرى عجاجة لا يطفئها إلا الدم، يا آل عبد مناف فيم أبو بكر من أموركم؟ أين

---

١. الشهرستاني، أبو الفتح، الملل والنحل ١ ـ ١٢١ ـ ١٢٢.
٢. نهج البلاغة، الخطبة: ١٢٧.
٣. لاحظ: ابن عابدين، تنقيح الفتاوى الحامدية ١: ١٠٣.

المستضعفان؟ أين الأذلان علي والعباس؟ ما بال هذا الأمر في أقل حيّ من قريش؟ ثم قال لعلي: ابسط يدك أبايعك، فوالله لئن شئت لأملأنها عليهم خيلاً ورجلاً .. فزجره علي وقال: والله إنّك ما أردت بهذا إلا الفتنة، وأنك والله طالما نعيت للإسلام شرّاً! لا حاجة لنا في نصيحتك»[١]. وفي الواقع كان الإمام عليه السلام مطّلعاً على خطط أبي سفيان في استهداف الوحدة وانسجام المجتمع؛ لذا وقف بحزم أمامه ومنعه من تحقيق ذلك.

٣ ـ عدم الوعي وسوء الفهم: يعتبر الإمام عليه السلام أنّ أحد أساليب معاوية الشيطانية هو التعتيم وتحريف الأخبار والمعلومات، وأن جهل المجتمع الشامي وانغلاقه هو الذي أدّى إلى اتخاذه مواقف معادية للحكومة العلوية، يقول: «ألا وأن معاوية قاد لمّة من الغواة وعمس عليهم الخبر، حتّى يجعلوا نحورهم أغراض المنية»[٢]؛ وعلى هذا فالعدو يسعى ـ عن طريق نشر الأكاذيب وأخبار التفرقة ـ إلى تعكير الأجواء وإيقاع المواجهة بين المسلمين أنفسهم.

ب ـ التحدّيات والعقبات الداخلية:

١ ـ المانع الشيطاني: أوّل المفرقين بين المجتمعات البشرية وأحرصهم على إيجاد التفرقة هو إبليس، حيث يرى أن جو الاختلاف والتفرقة فرصة مناسبة لإغواء وإضلال الناس، وقد حذّر الإمام عليه السلام أيضاً في نهج البلاغة من فتنة الشيطان وتفرقته ونبّه الجميع إلى وساوسه وخططه[٣].

٢ ـ المانع النفساني: الكبر والعصبيّة أمران نفسيّان يمنعان من تحقق الوحدة، وعليه فمن الضروري لتحقيق الألفة والاتّحاد بين المسلمين أن تعالج هاتان الرذيلتان الأخلاقيتان، وفي هذا يقول النبي الأكرم صلى الله عليه وآله: «ليس منّا من دعا إلى عصبيّة، وليس منا

---

١. ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٢: ٣٢٦.
٢. نهج البلاغة، الخطبة: ١.
٣. المصدر نفسه، الخطبة: ١٢٠.

من قاتل على عصبيّة، ولس منا من مات على عصبيّة»[١]، وقد تحدث الإمام علي عليه السلام أيضاً في الخطبة القاصعة عن الآثار السيئة للكبر والعصبية.

وثيقة الوحدة الإسلامية، أسلوب عملي

إن الالتزام العملي بنظام مدوّن ووثيقة جامعة يمكنه أن يفتح أفقاً جديداً أمام الملل والفرق الإسلامية، لكي يتمّ عن طريقه معرفة حدود الإفراط والتفريط وتحقيق الانسجام الإسلامي. وفيما يلي نذكر بعض المعالم الضرورية لهذه الوثيقة:

١ ـ التقيّد والالتزام العملي بعوامل الوحدة: فالمشتركات الدينية بين المذاهب الإسلامية كثيرة، ومن أبرزها وأهمّها القرآن الكريم وشخصية النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وقد حقّقا كثيراً من المشتركات في الأحكام والعقائد والأخلاق والتاريخ والسيرة[٢].

إن أمير البيان علي بن أبي طالب يعتبر القرآن وشخصيّة النبي الأكرم الدواء والعلاج فيقول: «اللههم واحد ونبيّهم واحد وكتابهم واحد، أفأمرهم الله سبحانه بالاختلاف فأطاعوه! أم نهاهم عنه فعصوه»[٣]، فالإمام يعتبر وجود الاختلاف والتنازع في الأمّة التي لها ربّ واحد وكتاب واحد ونبي واحد، أمراً غريباً ومشيناً. وفي كتابه إلى مالك الأشتر أيضاً يعتبر القرآن والسنّة النبوية مرجعاً لحلّ النزاعات والاختلافات، ويوصيه بالرجوع في المشاكل والصعوبات إلى هذين الركنين العظيمين: «وأردد إلى الله ورسوله ما يضلعك من الخطوب ويشتبه عليك من الأمور؛ فقد قال الله تعالى لقوم أحبّ إرشادهم: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ**﴾ فالردّ إلى الله: الأخذ بمحكم كتابه، والرد إلى الرسول: الأخذ بسنّته الجامعة غير المفرّقة»[٤].

وفي موضع آخر، يصف علي شخصية الرسول فيرى أنّ من آثار البعثة النبوية

---

١. لاحظ: بحار الأنوار ٧٠ : ٢٨٣، العصبية والفخر والتكاثر.
٢. لاحظ: مجلة رسالة التقريب، العدد ٣٧.
٣. نهج البلاغة، الخطبة: ١٨.
٤. المصدر نفسه، الكتاب: ٥٣.

وبركاتها رفع الأحقاد والعداوات وإيجاد روح الألفة والأخوة: «دفن الله به الضغائن، وأطفأ به الثوائر، وألّف به إخواناً»[١]؛ وعلى هذا فمراجعة الأصول والمشتركات الإسلامية من قبل علماء المذاهب والالتزام العملي بها من قبل كلّ مذهب، أمرٌ ضروري يجب أن يلحظ في وثيقة الوحدة.

٢ ـ التعرّف على الجماعات التكفيريّة والسلفيّة وطردها: أحد التحديات الأساسيّة المواجهة للوحدة الإسلامية وجود الفرق التكفيريّة التي تجيز كل جناية على المسلمين، وتبيح سفك دمائهم، وكان الخوارج في عصر الحكومة العلوية أصحاب هذا الفكر، وكانوا يعتبرون مجرّد ارتكاب الكبيرة موجباً للخروج عن الإسلام وموجباً للقتل، وقد اعتبر الإمام السيرة النبوية شاهداً قويّاً على بطلان فكر هؤلاء؛ فالنبيﷺ لم يعتبر السارق أو الزاني كافراً ومرتداً أبداً، يقول الإمام: «وقد علمتم أن رسول اللهﷺ رجم الزاني المحصن، ثم صلّى عليه، ثم ورثه أهله، وقتل القاتل وورث ميراثه أهله، وقطع السارق وجلد الزاني غير المحصن ثم قسم عليهما من الفيء ونكحا المسلمات، فأخذهم رسول اللهﷺ بذنوبهم وأقام حقّ الله فيهم، ولم يمنعهم سهمهم من الإسلام ولم يخرج أسماءهم من بين أهله»[٢]. فهذا المقطع صريح في أن الرسول الأكرم كان يجري الحدّ على مرتكب الكبيرة ولكنه لم يجر حكم الارتداد والتكفير عليه أبداً.

ونلاحظ في صحيح البخاري وصحيح مسلم روايات كثيرة تدلّ على أن ذكر الشهادتين يوجب الحكم بالإسلام وحرمة الدم. كما أنه حين أرسل النبيﷺ معاذ بن جبل إلى اليمن أرشده إلى أنه إذا قال أهل الكتاب: (لا إله إلا الله ومحمد رسول الله) فعلّمهم الصلوات الخمس وباقي الأحكام الإسلامية، مما يكشف عن تشرفهم بالإسلام[٣].

لقد اعتبر النبي الأكرمﷺ سبّ المسلمين فسقاً والحرب معهم كفراً: «سباب

---

١. المصدر نفسه، الخطبة: ٩٦، وبالمضمون عينه في الخطبة: ٢٣١.

٢. المصدر نفسه، الخطبة: ١٢٧.

٣. صحيح البخاري ٢: ١٥٨؛ وصحيح مسلم ١: ١٥٠.

المسلم فسق، وقتاله كفر»[١] أي أن الفاسق والكافر هو من يكفّر المسلمين ويجيز قتلهم[٢]؛ وعلى هذا الأساس يقول ابن تيمية في أوائل رسالة الاستغاثة من مجموعة رسائله الكبرى: «اتّفق أهل السنّة والجماعة على أن النبيﷺ سيشفع لمرتكبي الكبائر، وأنه لا يخلد أحد من أهل التوحيد في النار». كما ذهب ابن حزم في كتاب الفصل إلى أنه لا يمكن لأيّ مسلم أن يكفّر أو يفسّق مسلماً بسبب كلامه أو اعتقاده الذي جرى على لسانه[٣]؛ من هنا يتضح مدى ابتعاد الفرق التكفيريّة والسلفيّة عن السنّة والسيرة النبويّة، وأنهم ـ تبعاً لأهوائهم وتعصّباتهم ـ يعدّون المقتدين بسيرة النبي كفرةً.

إنّنا نؤكّد على أنه يمكن للنخب في العالم الإسلامي عبر الحوار العملي ودراسة السيرة النبوية، تمييز الأفكار الصحيحة عن الأفكار المنحرفة، وأن يعزلوا المنحرفين عن السيرة النبوية[٤]، وهذه المسألة من الضروريات الأساسية في تحقيق وثيقة الوحدة الإسلامية.

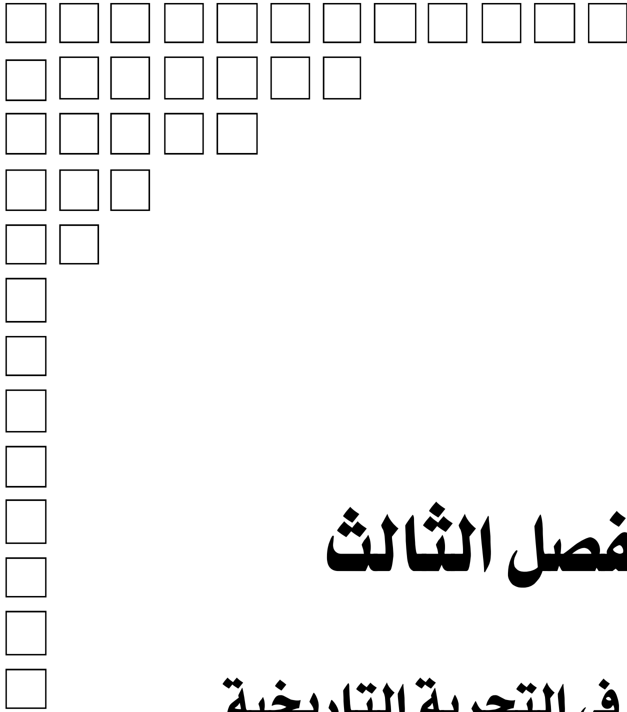
---

١. شرف الدين العاملي، الفصول المهمة، نقلاً عن الرسائل الكبرى لابن تيمية.

٢. صحيح البخاري ١١: ٩؛ وصحيح مسلم ١: ٤٠٨؛ والحر العاملي، وسائل الشيعة ٨: ٦١٠.

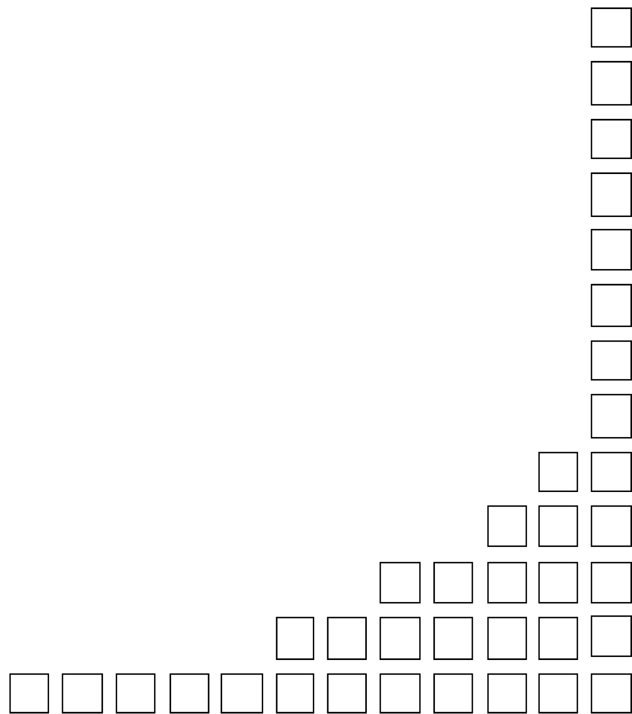
٣. ابن حزم الأندلسي، الفصل في الأهواء والملل والنحل ٣: ٢٩١.

٤. وقد كان الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر يتابع هذا الموضوع، وكان يطالب بالتقريب بين جميع المذاهب من السنّة والشيعة، لاحظ: حول الوحدة الإسلامية: ٦٥.



الفصل الثالث

التقريب في التجربة التاريخية



نادر شاه ومشروع التقريب المذهبي
قراءة تاريخية في تجربة استثنائية

الشيط رسول جعفريان[1]
ترجمة: علي الوردي

غزو الأفغان الغلزائيين[2] والفوضى في إيران (١١٣٤ ـ ١١٤٢)

مع ظهور الدولة الصفوية، شهدت العلاقات الإيرانية الخارجية، وخصوصاً على المستوى الإقليمي، تحولات واسعة كان أبرز أسبابها؛ تكريس الدولة الصفوية (٩٠٦ ـ ١١٣٤) للعنصر الطائفي، ومن جملة تبعاته أن وضعها في موقف المواجهة أمام دول

١. رئيس قسم التاريخ في كلية مكتب التعاون بين الحوزة والجامعة في إيران، مؤرّخ بارز، وصاحب دراسات عديدة في تاريخ التشيع في إيران و...

٢. اشتهرت طائفتان من الأفغان هما (الغلزايي) و (الأبدالي)، أبان العهد الصفوي، واستقرت الطائفة الأولى في مدينة سمرقند وأطرافها، فيما اتخذت الثانية من هرات ونواحيها مقرّاً لها. وقد تمركز الغلزائيون على الحدود الإيرانية الهندية، ممّا أتاح لهم فرصاً كثيرة للتدخل المستمر والفعّال في الحروب التي نشبت بين الدولتين، كما رجّحوا كفّة الدولة الإيرانية على الهندية واعتبروا أنفسهم من جملة مواطنيها وسكّانها، كان الولاة على قندهار يتمّ تعيينهم من قبل السلطة الحاكمة أبان عهد الدولة الصفوية. وعند ضعف الأخيرة بسبب عدم كفاءة الحكّام بدأت الأمور تزداد سوءاً في قندهار، وبدأت حدّة التوتّر تشتدّ بين الناس والولاة، الأمر الذي أدى إلى خلق جوّ يسوده التفكير بالاستقلال بل عزل الحكومة الصفوية نهائياً، والأخذ بزمام أمور الدولة، وممّا تجدر الإشارة إليه أن هذه المجموعة ـ آنفة الذكر ـ تعتبر إحدى الطوائف الأفغانية، وهي تمتاز عمّا هو معروف لدينا اليوم باسم الشعب الأفغاني.

الجوار.

وقد تمكّنت الدولة الصفوية ـ عبر القوّة العسكرية الهائلة التي كانت تتمتّع بها ـ من تكريس إتجاه جديد، شمل المناطق المركزية وسائر النواحي الإيرانية الخاضعة لنفوذها، وبذلك ظهرت إيران الشيعية للوجود، وكان الاستعداد الإيراني لاستقبال الهوية الشيعية سابقاً لعهد الدولة الصفوية، وقبل إيران كانت بوادر التشيع ظاهرة في أفق كل من هرات ومناطق آسيا الصغرى، إلاّ أن ظهور الدولة الجديدة ـ الصفوية ـ منح إيران الأسبقية في نيل التشيّع.

في هذه الفترة والفترة التي أعقبتها، بدأت إيران خوض حروب واسعة مع جارتيها ـ أوزبكستان من الشرق والدولة العثمانية من الغرب ـ تحت وطأة الدوافع الطائفية الشديدة. وقد تمكّن الصفويون من الصمود لأكثر من قرنين على التوالي، والسبب في ذلك يعود لاستقامة الدولة الصفوية من جهة، وتفاقم مشاكل الدولة العثمانية مع الأوروبيين من جهة أخرى.

وقد استمرّت الدولة على هذه الشاكلة، حتّى بدأت بالتراجع شيئاً فشيئاً؛ ففي أواخر عهد السلطان حسين الصفوي (١١٠٥ ـ ١١٣٤) بدأت مجموعة من الأفغان الغلزائيين، ممّن كانوا على خلاف مع ولاة الدولة الصفوية في الأقاليم، بالتفكير في إسقاط الدولة وكسب السلطة.

وكان أوّل انتصار حقّقه الأفغان هو السيطرة على سمرقند، وقد منحهم دعماً إضافياً، فعزموا على إنهاء السلالة الصفوية في إيران، وذلك بعد وصول أخبار من إصفهان تحكي تداعي الدولة الصفوية.

وللوقوف على الدافع الأساسي لتعبئة الأفغان بهذه الصورة، وبعيداً عن الدوافع الثانوية من نزعة التسلّط وغيرها، نرى أن الدافع الرئيس لتعبئة العوام من الأفغان كان القضاء على (الروافض)؛ يأتي ذلك امتداداً للنزاعات الطائفية التي كانت قائمة منذ القدَم بين السنّة والشيعة.

ولمنح الشرعية للحركة، استفتى الغلزائيون علماء مكّة في هذا الصدد، وحصلوا على

فتاوى منهم تحكم بكفر الشيعة وإباحة دمائهم، وقد تكرّرت ـ سابقاً ـ مثل هذه الفتاوى مراراً من قبل علماء أهل السنّة، وذلك إثر الحروب التي وقعت بين إيران والدولة العثمانية، وقد عبّأت هذه الفتاوى الغلزائيين ودعتهم للحركة باتجاه إصفهان.

كانت الدولة الصفوية في هذه الفترة أضعف من أن تتمكّن من الوقوف بوجه هذا الزحف، فلم يكن بمقدورها التصدّي له مهما كان عدده؛ ولذلك استسلمت إصفهان بعد أشهر قلائل من المقاومة، وقد شكّل تراجع كميات المواد الغذائية عاملاً مهمّاً في سقوط المدينة.

وهكذا ـ شيئاً فشيئاً ـ تمكّن محمود أفغان، ومن بعده أشرف أفغان، من الصعود إلى سدّة الحكم والجلوس على عرش (أورنك شاهي) في إصفهان.

بعد هذه الأحداث الصاخبة، أصبحت إيران مهددةً من نواحي عدّة، من الخارج ومن الداخل، وكانت المعضلة الأولى وجود الغلزائيين على رأس السلطة وإدارتهم للعديد من المناطق المركزية لإيران، الأمر الذي أدّى إلى اضطراب المجتمع وتزلزل استقراره؛ ففي شرق إيران فرض (ملك محمود السيستاني) سيطرته على مدينة مشهد، وأعلن إستقلالها، فيما ارتقى أحمد خان الصفوي العرشَ الصفوي في مدينتي فارس وكرمان وادعى السلطة فيهما، وفي هذه الأثناء قام طهماسب الثاني بن شاه سلطان حسين، الذي تمكّن من الهرب أثناء سقوط إصفهان، قام بتأسيس دولةٍ سعى من خلالها للمّ شتات ما تبقّى من الدولة الصفوية المنهارة.

والمعضلة الثانية التي واجهت إيران آنذاك؛ تمثلت في مواقف جارتيها من الشمال ومن الغرب.

ففي الشمال، استطاع الروس ـ من خلال عقد صفقة مع طهماسب، ومن ثمّ مع (أشرف) ـ من ضمّ أجزاء كبيرة من إيران إلى أراضيهم، فيما استغلّت الدولة العثمانية هذه الفوضى وتقدّمت، حتى بلغت مشارف همدان؛ وبهذا تمّ احتلال شمال إيران وغربها من قبل هاتين الدولتين.

ومن الملفت للنظر أنّ كلتا الدولتين سعتا ـ في بادئ الأمر ـ إلى احتواء طهماسب؛

تحت ذريعة حماية الدولة الصفوية، بغية تسهيل عملية احتلال الأراضي الإيرانية، لكنهما ـ من جهة أخرى ـ سارعتا إلى إبرام اتفاقيات وعقد لقاءات مكثفة مع (أشرف أفغان)، لتتمكّنا ـ بذلك ـ من إضفاء صبغة رسمية على عملية الاحتلال أولاً، والاعتراف برسمية الدولة الغلزائية ثانياً.

لقد أشرنا قبل قليل إلى أنّ إحدى المشاكل التي ميّزت طابع العلاقات الإيرانية ـ العثمانية هي الصراع الطائفي؛ ففي القرن العاشر استطاعت الدولة العثمانية أن تُحكم سيطرتها على المناطق العربية كافّة، لكنّها بقيت في مواجهة دولة قويّة في الشرق لم تقدّم تنازلات سياسية أو عسكرية، واستقلّت بمذهب سياسي ظلّ بمنأى عن مذهب الدولة العثمانية، وكان هذا الأمر يؤرّق هذه الأخيرة ـ التي وضعت نفسها موضع الخليفة الأوحد للمسلمين ـ فلم يكن بمقدورها أن تطيق الدولة الصفوية بأيّ حالٍ من الأحوال.

في الجانب الآخر، كان مستوى القوّة الذي تميّزت به الدولة الصفوية يشكّل عقبةً أمام الدولة العثمانية في تحقيق مأربها، المتمثل بالانقضاض على الدولة الصفوية وإبادتها، وبذلك لم تكن الخيارات متعدّدةً أمام الدولة العثمانية، سوى خيار واحد، هو الاعتراف برسمية الدولة الصفوية واللجوء إلى عقد اتفاقيات ثنائية ـ تتزلزل بين الفينة والأخرى ـ كما والاعتراف بحدود ثابتة نسبياً.

أمّا الآن، فقد تلاشت الدولة الصفوية وانتصر الغلزائيون الذين ينتمون للطائفة السنيّة، فيا تُرى ماذا سيكون المبرّر الذي سيدفع الدولة العثمانية للتقدّم باتجاه السيطرة على إيران بعد غياب المبرّر الطائفي ؟!

سعت الدولة العثمانية ـ من خلال افتعال أزمات سياسية وتكريس حجج، من جملتها عدم شرعية الدولة الغلزائية وغير ذلك ـ سعت إلى بسط نفوذها على إيران؛ الأمر الذي جعلها في مواجهة جديدة مع الدولة الغلزائية.

كان (أشرف أفغان) شديد التمسّك بطائفيّته وتسنّنه، وكانت العبارة التي نقش بها خاتمه : «أشرف، مطيع لأوامر الله، ونفسه فداء لتراب مقدم الصحابة الأربعة: أبو بكر

وعمر وعثمان وعلي، وهو ـ بعد إذن الله ـ أعظم ملوك الأرض»[١].

كانت مشكلة (أشرف) تتمثل في حقيقة تسنّنه، فلو كان سنيّاً حقيقياً لتحتم عليه الامتثال للدولة العثمانية والخضوع لها، باعتبار أنّ الخليفة العثماني في ذلك العهد، وهو السلطان أحمد خان الثالث، كان يلقب نفسه بالجامع بين الخلافة والإمامة، وبكاسر أعناق الرافضة والمشركين، ومالك الإمامة العظمى، وصاحب الخلافة الكبرى، وقالع أركان الرفضة والفجرة، فما الذي كان بإمكان أشرف القيام به أمام هذه الألقاب سوى الاتباع والانصياع ـ فيما لو كان سنيّاً حقيقياً ـ ؟

والذي يبدو إنّ أشرف أفغان كان عازماً على إنشاء دولة مستقلّة، على غرار دولتي الهند وأوزبكستان الإسلاميتين، اللتين حظيتا باعترافٍ رسمي من قبل الخليفة البغدادي، عندما أُجبر على الاعتراف بالدول الشرقية المستقلّة قبل قرون عدّة.

لكنّ العثمانيين لم يسيروا على هدى الخليفة البغدادي، ولم يرتضوا طريقته، ممّا دعى مفتي القسطنطينية إلى القول، لعبد العزيز الأفغاني وهو ممثل أشرف أفغان: كيف يصحّ لخليفتين أن يخلفا المسلمين في آن واحد؟

ومن نافلة القول: إن عبد العزيز أجابه في ذلك الحين قائلاً: وعلى فرض الخليفة الواحد، لابدّ أن يكون قرشيّاً لا تركيّاً، وبما أنّ أشرف أفغان يدّعي الشرافة ـ أي الانتماء لآل الرسولﷺ ـ فهو أولى بالخلافة وأجدر[٢] من نظيره العثماني التركي.

على كلّ حال، لم تصل هذه المحادثات إلى نتيجة، وبدأت بوادر الحرب تنذر باقترابها، وعزم الجيش العثماني على مواجهة الأفغان الغلزائيين، واتّجه أحمد باشا بجيش جرّار نحوَ إصفهان، وأخذ أشرف أفغان ـ من الناحية الأخرى ـ بزمام قيادة جيشه، وبدأ الزحف للمواجهة.

تمكّن أشرف أفغان من استغلال الصراع الطائفي، الذي كان قائماً بين الدولتين

---

١. جونـز هنوي، هجوم الأفغان وزوال الدولة الصفوية: ٢٥٥، ترجمة إسماعيل دولتشاهي، طهران، يزدان، ١٣٦٧ش/ ١٩٨٩م.

٢. المصدر نفسه: ٢٥٩، ٢٦٠.

الصفوية والعثمانية، فقام بدسّ أفراد متمرّسين تغلغلوا في الجيش العثماني وألقوا شائعات تفيد أنّ الدولة العثمانية تسعى ـ من خلال الحرب ـ للقضاء على دولة أشرف أفغان السنّية، وإعادة تأهيل الدولة الصفوية الشيعية.

وقد أدّت هذه العملية / الشائعة إلى إرباك النوايا القتالية لدى أفراد الجيش التركي، فبدأ الجيش بالتقهقر والانهيار شيئاً فشيئاً، وحُسِمت النتيجة لصالح الغلزائيين، ورضخ العثمانيون لطلب أشرف أفغان بإبرام اتفاقية معه.

لكنّ أشرف ـ وبموجب هذه الإتفاقية، وسخاوة منقطعة النظير ـ قام بمنح العثمايين أراضي واسعة من إيران، وأبقى لنفسه ما قام باحتلاله أثناء الحرب.

ذلك كلّه جرى في السنوات التي أعقبت سقوط إصفهان بين الأعوام ١١٣٤ و ١١٤٢هـ.

والآن، توزّعت إيران بين قوىً ثلاثة، وانتهت الدولة الصفوية حسب الظاهر، لكن يا تُرى هل سيُكتب لإيران الاستمرار على هذه الحال؟

حكمت الثقافة الشيعية سائر المناطق الإيرانية على مدى مائتين وأربعين عاماً، كما أنّ الثقافة السياسية التي تمتع بها الشعب كانت جديرةً بأن تضع إيران في موضع حصين، لا يمكن معه التداعي أو الانهيار إذا ما تعرّضت الدولة لمثل هذه الأزمات، مضافاً لذلك فإنّ إمتداد الرقعة الجغرافية، كالمسافة الطويلة بين إصفهان وسمرقند، جعلت الدولة الجديدة تخفق في السيطرة على سائر مناطق هذه الرقعة الممتدّة.

وقد دفع هذا الإخفاق بالقوى المبعثرة ـ هنا وهناك ـ إلى لمّ فلولها، وتوحيد صفوفها؛ ليبدأ ـ بذلك ـ عهد جديد، استعادت فيه إيران عافيتها، وأقبلت على التصدّي ومواجهة الأزمات التي أحدقت بها.

ظهور نادر قلي

مع ظهور نادر[١] على المسرح السياسي، بدأت الأمور في إيران تسير بشكل مختلف؛

---

١. استمرّ النفوذ السياسي لنادر شاه ما بين الأعوام ١١٤٢ و ١١٤٨هـ، وباشر الحكم في عام ١١٤٨ وحتى عام ١١٦٠هـ.

فحتّى هذه الفترة، كان طهماسب الثاني يسعى لكسب حماية الدولتين: الروسية والعثمانية، من خلال تقديم التنازلات وبذل الرشاوى، لكنّه لم يحقق نتيجة من وراء ذلك، حصل هذا بينما خرجت خراسان عن نطاق سيطرته، وتركّزت مساعي أشرف أفغان على اجتثاث بقايا الدولة الصفوية.

في الوقت ذاته، تمكّن طهماسب من كسب نادر قلي الذي ذاع صيته مؤخراً في مدينة قوجان.

بدأ نادر هذا زحفه باتجاه مشهد وهرات، فتمكّن من السيطرة عليها وإخراجها من تحت نفوذ (ملك محمود السيستاني)، ثمّ انتقل ـ بعد ذلك ـ إلى مواجهة قوّات أشرف؛ فالتقى الجمعان في منطقة (مهماندوست) التابعة لـ (دامغان)، وتمكّن نادر من الانتصار على الغلزائيين وإلحاق الهزيمة بهم.

استمرّت المعارك بين نادر والغلزائيين؛ فوقعت إحداها في (سورده خور) التابعة لطهران، والثانية في (مورجه خورت) التابعة لإصفهان، وقد أدّت هذه الأخيرة إلى هروب أشرف أفغان من إصفهان باتجاه منطقة فارس.

وفي عام ١١٤٢هـ دخل نادر مدينة إصفهان، وفي جمادى الثاني من العام نفسه تمكّن من القضاء على بقايا الغلزائيين في فارس، وبمقتل أشرف أفغان انتهت الحركة الأفغانية.

عقب هذه الأحداث، عزم نادر على استعادة الأراضي التي مُنحت للروس والعثمانيين؛ فبدأ بشنّ حروب عديدة على الدولتين، استمرّت حتى عام ١١٤٨هـ، تمكّن خلالها من هزم جيوشهما، وإبرام اتفاقيات ثنائية لحسم الأمور وترسيم الحدود.

كانت إحدى إنجازات نادر المهمّة في عام ١١٤٥هـ عزله طهماسب الثاني، بحجّة خسارته أمام الدولة العثمانية وتقديمه تنازلات لها، من خلال اتفاقيات مهينة، وأقرّ مكانه شاه عباس الثالث، الذي لم يكن قد بلغ الحلم حتى ذلك الحين.

بعد ثلاث سنوات من هذه الأحداث، وبعد انتصاراته المتلاحقة.. قرّر نادر الإمساك بزمام السلطة؛ ففي التاسع من شهر رمضان عام ١١٤٨هـ قدِم إلى صحراء

(مغان) وأعدّ العدّة لعزل الصفويين، وفي ٢٤ شوال من العام نفسه احتفل بمراسم تتويجه مَلِكاً على إيران.

عام ١١٥١هـ قرّر نادر الهجوم على محمد شاه الغورغاني، حاكم مدينة دلهي، وفعلاً تمكّن في ذي الحجة من العام نفسه من احتلال المدينة والسيطرة عليها.

وقد أدّت هذه الحادثة إلى تكوين نظرة سلبية في الرأي العام الإسلامي الذي يقطن تلك الديار، وباتت بقعة سوداء في صفحة العلاقات الإيرانية ـ الهندية.

قبل ذلك، أي في عام ١١٤٨هـ، عقد نادر اتفاقيات عدّة مع الدولة العثمانية، وسعى لتطبيع العلاقات؛ بتكريس موضوعة المناسبات الدينية المشتركة بين البلدين، وقد أبدى الطرف العثماني تعاوناً ومرونة أثناء عقد هذه الاتفاقيات.

لكن الحال لم تبقَ على هذه الصورة؛ فقد عادت المعارك بين نادر والعثمانيين، بدءاً بالعام ١١٥٦هـ وحتى ١١٥٨هـ، حقّق فيها نادر انتصارات، حافظ فيها على مستوى قدرته.

وقد تراجع نادر عن بعض شروطه التي ألزم بها الدولة العثمانية، والمتمثلة باعترافها بالمذهب الجعفري ضمن المذاهب الرسمية للدولة، لكنّه أصرّ على إلحاق العراق أو آذربيجان بالأراضي الإيرانية، وقد استمرت هذه المواثيق والعهود فاعلةً حتى عام ١١٦٠هـ.

وفي هذه الفترة، تعرّض نادر لنوع من الأزمات النفسية، قام على إثرها بتصفية معظم رجالات الحاشية والمرافقين له، لكنّه لم يمكث طويلاً بعد ذلك، فقد تمكّن بعض أعوانه من الانقلاب عليه وتصفيته جسدياً، لتعود ـ إثر مقتله ـ الاضطرابات مرّةً أُخرى تعصف بالمدن الإيرانية.

أُطروحة نادر شاه لتوحيد المذهبين، الشيعي والسنّي

مع غضّ النظر عن سلوكيات نادر، وصحّة أو سقم الآراء التي كان قد طرحها في مسألة توحيد المذاهب، وكذلك مع صرف النظر عن النوايا التي كان يبيّتها وراء طرحه هذا، لكن لابدّ من الاعتراف بأنّ أطروحته في التوفيق بين المذهبين: السنّي والشيعي،

كانت من أحدث الأطروحات وأبرزها من حيث الشفافية والصراحة؛ رغم أنها جاءت على حساب المذهب الشيعي.

والجدير بالذكر في هذا المجال، أنّ نادر لم يكن يريد من أطروحته في التوحيد، التوحيد السياسي أو الاجتماعي بين الطائفتين، وبعبارة أخرى: لم يكن يسعى من وراء التوحيد بين الطائفتين الحصولَ على مكاسب سياسية، إنّما كان في صدد وحدة تضمن للمذهبين تحوّلات جذرية في طبيعة المواقف، وبالأخص موقف المذهب الشيعي.

ولا يخفى أنّ التغيير في المواقف باتجاه الوحدة السياسية سيستتبع تحوّلات في أصل المذاهب، كما ينعكس على طبيعة النفوس في كيفيّة تعاطيها مع الآخر.

لقد كان نادر معتقداً بأنّ على الطائفتين إجراء تعديلات على المحتوى العقائدي لهما، في الوقت نفسه، لم يكن ينفي وجود بعض الميول الطائفية وبقائها.

ومن التركة التأريخية الموجودة بين إيدينا، بالإمكان ملاحظة الوثائق التي تحمل عناصر التغيير التي كان على المذهب الشيعي القيام بها، وهي على أنحاء متعددة.

أولاً: على الشيعة الابتعاد عن كلّ لفظٍ يشكّل إهانة لساحة الخلفاء الراشدين، بل يلزمهم التوقير والإجلال فيما لو أتوا على ذكرهم.

ثانياً: يلزم على الطائفة الشيعية السير على نهج الطائفة السنّية في هذا الأمر، وفقاً لمعاهدة صحراء مغان عام ١١٤٨هـ [1]، والتي تلزم الناس «الابتعاد عن المعتقدات الفاسدة والأقوال الكاسدة، والتي شاعت بين الإيرانيين بظهور الشاه إسماعيل»، كما يجب «التبرّي من رفض الإقرار بالخلفاء الراشدين».

وفي رأي نادر «إنّ سائر البدع والانحرافات والخلافات كانت نتيجة لممارسات الشاه اسماعيل الطائفية، وإلاّ فمنذ الصدر الأوّل للإسلام وحتّى ظهوره، كان الناس يدينون بدينٍ واحد وطريقةٍ واحدة ويسيرون وفق مناهج وأصول ثابتة وموحدة».

---

١. أورد مترجم كتاب (نادر شاه) للكاتب ركهارت في صفحة ١٤٤ نصاً مناقضاً لنصّ هذا القرار، فراجع: ركهارت، نادرشاه، ترجمة مشفق همداني، طهران، ١٣٣١ش/ ١٩٥٢م.

وعلى سؤال وجّه له، مفاده: هل للاختلاف بين المسلمين جذور علمية أم لا؟ أجاب نادر قائلاً: «على مرّ العصور وتصاريف الأعوام والشهور، حصل الاختلاف بين العلماء في بعض الفروع من قبيل الصوم والصلاة والحج وغيرها».

وبهذه الإجابة حصر نادر الاختلافات في الأمور الفقهية، تاركاً الإشارة إلى الشعائر التي يؤدّيها الشيعة، والتي تجسّد موقفهم إزاء خلافة الخلفاء الأوائل، إضافةً لذلك، أصدر نادر حكماً مناهضاً للمآتم التي تقام على الإمام الحسين عليه السلام في نفس صحراء مغان، يقضي بمنع إقامة العزاء على سيد الشهداء المدفون بأرض كربلاء أبي عبد الله الحسين عليه السلام[١].

ما الذي سوف يبقى للتشيّع بهذه القرارات يا تُرى؟ سيما وأنّ نادر قد حدّد التشيّع وحصره ضمن الدائرة الفقهية، وجعله مذهباً فقهياً مستقلاً تحت اسم المذهب الجعفري؛ فمن وجهة نظره، على المسلمين أن يتفقوا في سائر الأصول الإسلامية، واختلافهم إنّما يكون في المجال الفقهي فقط؛ ومن هذا المنطلق لا يمتاز الإيرانيون عن سواهم إلاّ في المجال الفقهي؛ حيث يتبعون المذهب الجعفري في ذلك.

وقد اشترط نادر ـ عند استلامه للسلطة، التي وافق عليها بعد ضغوط مارسها عليه كبار القبائل، وقد جاءت هذه الضغوط ضمن سيناريو أعدّ له من قبل، اشترط قائلاً: «على هذه الأمّة[٢] التي خالفت مذهب أسلافنا الكرام المبجلين نوّاب الهمايون، نبذ طريقتهم والتمسّك بمذهب أهل السنّة والجماعة، وفيما يتعلّق بجناب الإمام جعفر بن محمد الباقر عليه السلام، فبما أنّه يُعد من ذرية النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وممدوح سائر الأمم، وبما أنّ الإيرانيين واقفون على نهجه ومسلكه، فسيكون على رأس مذهبهم، يتّبعوه في تعيين الأحكام الفرعية».

---

١. محمد كاظم مروي، عالم آراى نادري ٣: ٩٨١ ـ ٩٨٢، بمساعي محمد أمين رياحي، طهران، إنتشارات علم ١٣٦٩ش/ ١٩٩٠م.

٢. المراد من الأمّة في هذا الخطاب الطائفة الشيعية.

ومنذ هذه اللحظة بات التشيّع مذهباً فقهياً ـ فحسب ـ على غرار المذاهب السنية الأربعة، يحمل اسم المذهب الجعفري[١].

لقد كان استقبال أهل السنّة للفقه الجعفري أسهل بكثير من استقبال الشيعة للمرونة الشديدة التي تعامل بها نادر مع المذهب الشيعي، ولذلك فقد تمّ رفض عروضه من جانب الشيعة[٢].

ولم يكن الشرط الذي وضعه نادر عند قبوله السلطة مقتصراً على قبوله لها، إنّما جعله ـ أيضاً ـ شرطاً أساسياً في صلحه مع الدولة العثمانية.

من ناحية أخرى، تعهّد نادر ـ مقابل أطروحته الإصلاحية للمذهب الشيعي ـ تعهداً ضمنياً، بل على الأحرى بصراحة تامّة، أن يفرض هذه الإصلاحات على العثمانيين أيضاً؛ إلاّ إنّ العثمانيين رفضوا المبادرة التي تقدّم بها، ممّا دعاه لشنّ الحرب عليهم، واحتلال العراق، وخلال هذا الاحتلال استطاع نادر تشكيل مؤتمر يجمع علماء إيران والعراق وسائر المناطق الإسلامية الأُخرى في مدينة النجف، ليلزمهم بإعداد وتنظيم وثيقة من شأنها توحيد المذاهب الإسلامية، ومن ثمّ الإمضاء عليها، وهو ما

١. يبدو أن نادر قلي لم يكن أوّل من جاء بمثل هذه الفكرة، فالمظنون أن الشريف المرتضى الذي عاش في بغداد في العهد البويهي كان سبقه إليها. يروي صاحب كتاب (روضات الجنات) أن الشريف المرتضى كان قد اتفق مع الخليفة العباسي القادر بالله على أن يأخذ من الشيعة مائة ألف دينار ليجعل مذهبهم في عداد المذاهب السنية؛ فترتفع التقية والمؤاخذة على الانتساب إليهم، وقد كلّف المرتضى الشيعة أن يجمعوا نصف المبلغ، ويدفع هو النصف الآخر من خاصّة ماله، فلم يوفقوا إلى ذلك، راجع: علي الوردي، لمحات اجتماعية من تأريخ العراق الحديث ١: ١٢٠، طبعة الشريف الرضي، ١٣٧١ش/ ١٩٩٢م، نقلاً عن كتاب روضات الجنات: ٣٧٨.

٢. يروى أن رئيس المجتهدين كان حاضراً فلم يقبل بهذه الشروط، ونهض ينصح (نادر قلي) أن يحصر جهوده في القضايا الدنيوية ويترك القضايا الدينية للمختصّين بها، ولكن الموت الفجائي الذي نـزل به جعل الآخرين يحجمون عن إبداء أيّ رأي معارض، راجع: الوردي، لمحات اجتماعية من تأريخ العراق الحديث ١: ١١٩ (المترجم).

عُرف فيما بعد بـ «وثيقة النجف»، المؤرخة ٢١ ـ ٢٤ رمضان ١١٥٦هـ[١].

اشتملت المادّة الأولى للوثيقة على الفقرة التالية: «بما أنّ أهل إيران عدلوا عن العقائد السالفة، ونكلوا عن الرفض والسبّ، وقبلوا المذهب الجعفري الذي هو من المذاهب الحقّة، فالمأمول من القضاة والعلماء والأفندية الكرام الإذعان بذلك وجعله خامس المذاهب».

وجاء في المادة الثانية ما يلي: «إن الأركان الأربعة من الكعبة المعظمة في المسجد الحرام، التي تتعلق بالمذاهب الأربعة، فالمذهب الجعفري يشاركهم في الركن الشافعي، وبعد فراغ الإمام الراتب فيه من الصلاة، يصلّون ـ أتباع المذهب الجعفري ـ بإمامهم على طريقة الجعفرية»[٢].

وبموجب هذه المادّة، يتمّ في كل سنة تعيين أمير للحاجّ الإيراني من قِبل الحكومة الإيرانية على نحو الاستقلال، ومن حيث المرتبة فإن «مرتبة أمير الحاج الإيراني في الدولة العليّة العثمانية تأتي بعد أمير الحاج المصري والشامي»[٣].

وقد كان نادر نصّ على ذلك كلّه في معاهدة صحراء مغان.

وقد كتب لفيفٌ من علماء النجف وكربلاء في ذيل الوثيقة / المحضر تأييداً لما جاء

١. ذُكر النصّ الكامل لهذه الوثيقة أو معاهدة علماء السنّة والشيعة من بلدان العراق، وإيران، وأفغانستان، وتركستان، في: عبد الحسين نوائي، نادر شاه وبازماندكانش: ٣٢٨ ـ ٣٤٠، مطبعة زرين، ١٣٦٨ش/ ١٩٨٩م، طهران.

٢. نُقل عن مينورسكي أنّ نادراً طالب في معاهدة مغان بركنٍ خامس للشيعة، لكنّ ما جاء في وثيقة النجف كان إشراك الشيعة مع الشافعية في ركنهم، فانظر: مينورسكي، تاريخجه نادرشاه (تأريخ نادرشاه)، ترجمة رشيد ياسمي، مطبعة أمير كبير، ١٣٥٦ش/ ١٩٧٧م، طهران. وما جاء في كتاب جهان كشاي نادري هو: أن إشراك الشيعة في ركن الشافعية قد نصّ عليه في معاهدة مغان. فراجع: مهدي خان استرآبادي، جهان كشاي نادري: ٢٧٠، تصحيح عبد الله انوار، مطبعة المؤسسة الوطنية للآثار، ١٣٤١ش/ ١٩٦٢م، طهران.

٣. عالم آراي نادري ٣: ٩٨٠.

فيها، وبعد تدوين مقدّمة أتت على مجمل ما جاء فيها، جاء ما نصّه: «إنّ عقيدة الدعاة الإسلامية تكون على النهج المسطور أدناه: نقرّ الخلفاء الراشدين ـ رضوان الله عليه أجمعين ـ على الترتيب، ونعتقد بأنّ سيد المرسلين هو الخليفة (على التحقيق)، ولا شك لنا ولا شبهة في ذلك، ونتبرأ من الرفض والتبرّي، ونتمسّك بمنهج الإمام الصادق عليه السلام، ونتبنّى عقيدته الراسخة؛ انطلاقاً من قبول المذهب الجعفري من قِبَل قدوة العلماء والأعلام: شيخ الإسلام، وأفندية الدولة العلية العثمانية العظام»[١].

وقد نُقل عن الميرزا مهدي خان موقف من هذه الوثيقة جاء فيه: «لقد حضر ركبه الأقدس علماء كلّ من إيران وبلخ وبخارا والأفغان وجميع مَن في بلاد توران، ولقد كرّس حضرته جهده الجهيد للعمل على وحدة المذاهب الإسلامية ونزع الخلافات القائمة بين أمّة سيّد الأنام، وقد شمل الحضور في الآستانة العلوية والعتبة البهية الغروية، علماء المشهدين الشريفين، وعلماء الحلّة وأطراف بغداد ونواحيها، وعقدوا ومجلساً تبادلوا فيه الآراء وتداولوا في الحديث، نبذاً لأسباب الفرقة وقلعاً لجذور الاختلاف»، ناقلاً نصّ الوثيقة عقب ذكره هذا الكلام[٢].

وفيما يتعلّق بكيفية حصول نادر على إقرار علماء كلّ من إيران والنجف وكربلاء، فلا خلاف في استخدامه القوّة في ذلك، لكن ما لا يمكن تجاوزه هو وجود أفراد نذروا أنفسهم للقيام بهمّة تلقينه تلك البنود والأعراف.

لقد كان نادر يكتب مطالبه إلى العثمانيين باستمرار، وكان يطلب منهم إرسال شخص يقوم بدور المشرف والمراقب لإنجازات نادر الرامية إلى الحدّ من مظاهر الاختلاف الطائفي، وكان يتوقّع ـ في المقابل ـ أن تستغلّ الدولة العثمانية، الحفاظ على الموقف الإيراني الجديد، فيشكّل لها ذلك دافعاً للاستجابة لمطالبه ومقترحاته؛ فقد كتب في رسالة وجهها إلى شيخ الإسلام العثماني، السيد مصطفى أفندي، (١١٤٨ـ١١٥٨هـ)

---

١. جهان كشاي نادري: ٣٩٣.

٢. المصدر نفسه: ٣٧٨، ٣٨٨، وقد جاء نصّ الوثيقة في الصفحات: ٣٨٨ ـ ٣٩٤.

ما نصّه: «وبصدد هذا الأمر العظيم الذي كُرِّس له خالص جهدنا وأثار اهتمام نواب الهمايون، لابدّ لأهل الحلّ والعقد والخيّرين القائمين على هذه الدولة العليّة من العمل على جعل هذا المسلك المحمود وهذه الطريقة الأنيقة الجعفرية، خامس المذاهب الأربعة، ويرجون له، بمباركة زعماء أهل الإسلام، نصيباً من المسجد الحرام ويشركوه ـ المذهب الجعفري ـ في ركنٍ من أركان بيت الله الحرام، ويقرّرون بأن يكون في كل عام أحد أمراء إيران أمير الحاج لذلك العام؛ ليتمكّن الحاجّ الإيراني من التشرّف بطواف البيت الحرام وزيارة مرقد خير الأنام ـ عليه الصلاة والسلام ـ والخلفاء الراشدين ـ رض ـ»[١].

ولأجل فتح باب الحوار الديني وإثبات صدق نواياه، قام نادر بإرسال شيخ الإسلام الأوّل في بلاده الملا علي أكبر الخراساني، الملقّب بعلامة العلماء وأفضل الفضلاء، ومدرّس خراسان، وإمام المفتقر للألطاف الدائمة والحَكَمُ الديّان، إلى عاصمة الدولة العثمانية لمتابعة هذا الموضوع.

لكن ـ وعلى مدى أعوام ثماني من المراسلات والمكاتبات ـ أي من عام ١١٤٨ وحتى ١١٥٦هـ، لم تبدِ الدولة العثمانية أيّ مرونة أو استجابة لمطالب الدولة الأفشارية؛ وإثر هذا الإهمال المتوالي لمطالب نادر الرامية إلى الاعتراف برسمية المذهب الشيعي من قبل الدولة العثمانية، عادت بوادر الحرب تظهر في سماء الدولتين مرّة أُخرى، وعلى مدى سنتين متواليتين (من سنة ١١٥٦ وحتى ١١٥٨هـ)، دقّت طبول الحرب بين الجيشين لمرّات عديدة.

وبعد أن استولى اليأس على نادر من الاستجابة لمطالبه قرّر عدم الاكتراث لها بعد الآن، وبعث بكتاب إلى السلطان محمد العثماني سنة ١١٥٩هـ، أي قبيل عامٍ واحد من وفاته، جاء فيه: «سلفَ أن كلّفنا الدولة العلية (القانية) بأمر تخصيص أحد الأركان

---

١. الوثائق والمكاتبات التأريخية الإيرانية (عهد الدولة الأفشارية): ٩٣، إعداد وتنظيم محمد رضا نصيري، جهاد دانشكاهي، ١٣٦٤ش/ ١٩٨٥م، كيلان.

بمذهب الإمام جعفر الصادق ـ عليه السلام ـ، ومع انتفاء المحذور العقلي لهذا الأمر إلاّ أنّ العلماء الأعلام وأعيان هذه الدولة المخلّدة تمسكوا بأعذار عدّة، وأعرضوا عن القيام به، وبعد حدوث قضية القائد (سر عسكر) محمد باشا، وخلوّ خاطرنا سوى من إلقاء المحبّة والتأليف بين الملّة، لكن بعدما سالت كلّ هذه الدماء رأينا في الإصرار على مطالبنا زيادةً في القتل والدماء، فقررنا، من باب حسن النيّة والتورّع، الغضّ عن المبالغة فيها والنكول عن التكاليف التي أوعزناها، ورأينا تركها أولى، وليؤدّي الحجاج الإيرانيون صلاتهم على أحد المسالك الأربعة في أيّ مكان أو مقامٍ اتفق، فالمهم ـ وله الحمد ـ أنّ وحدة المذاهب والملّة قائمة على حالها، والألفة والمحبّة تامّة، ظاهراً وباطناً»[١].

لكنّها في الحقيقة لم تكن ـ مع الأسف ـ سوى وحدة من طرفٍ واحد فحسب.

دوافع نادر وراء طرح مشروع الوحدة

لم تكن لنادر أي خلفيات سنيّة ولم يسبق له عهد بالتسنّن، ليس هذا فحسب وإنّما هناك قرائن كثيرة تشير إلى أنّه وحتّى عام ١١٤٨هـ كان متمسّكاً بالتشيّع مؤمناً به إيماناً تامّاً؛ ففي هذه الفترة، أي الأعوام التي سبقت عام ١١٤٨هـ، علاوةً على قيامه بحملة إعمار شاملة للعتبات المقدّسة، قام نادر بضرب سكّة باسم الإمام الرضا عليه السلام[٢].

وقد ذكر محمد كاظم المروي في كتابه (عالم آراى نادرى) أسفار نادر إلى كربلاء والنجف، وإلى أيّ مدى كان سعيه في إعمار مشهد الإمام الحسين عليه السلام، و«قد مكث ـ نادر ـ ليلتين في مرقد الإمام خاضعاً أشدّ الخضوع إخلاصاً له واعتقاداً به»، بعد ذلك قصد نادر مدينة النجف «وفي قلبه ينوي، إذا ما وفق الله الجيش وسدّده بالغلبة فقد نذرتُ تلبيس القبّة التي تعلو مقام الإمام الهمام بالذهب؛ لتكون منيرةً كالشمس

---

١. المصدر نفسه: ١٢٤، ١٢٥.

٢. رضا شعباني، تاريخ اجتماعي ايران در عصر افشاريه: ١١٨ ـ ١٢١، مطبعة نوين، ١٣٦٩ش/ ١٩٩٠م، طهران.

والقمر»، وكانت الأموال التي أنفقها نادر في عمارة المرقد العلوي قد بلغت حدّاً هائلاً حتى ضرب المثل بها فقيل: (تبذير نادر في النجف)[١].

وكانت العبارة الذي نقش بها خاتمه والمذكورة في نهاية وصيته (الوقفنامه) المدوّنة عام ١١٤٥هـ هي: «لا فتى إلاّ علي، لا سيف إلاّ ذو الفقار، بلطف الله نادر في عصري، وعبدٌ للثمانية وللأربعة»[٢].

وعلى الرغم من وجود قرائن تثبت لنادر روح التسامح المذهبي قبل عهده بالسلطة، إلاّ أنّه يجب الإقرار بأنّ أطروحة الوحدة الإسلامية أو (وحدة المذاهب الإسلامية) على حدّ قوله، تزامنت مع طرح موضوع السلطة بصورة رسمية.

وقد كان القضاء على البدع والعودة إلى مرام الآباء والأجداد الإيرانيين، أي التمسك بخلفاء السلف، من أبرز المسائل وأهمّها من وجهة نظر نادر وحاشيته، هذا بحسب الظاهر، أمّا خلف الستائر السياسية فهل كانت تكمن غايات أخرى أم لا؟ هذا ما يلزمنا التطرّق له والتعرّف إليه.

إنّ دوافع نادر من طرحه مشروع الوحدة يمكن دراستها ضمن المحاور التالية:

أ ـ القضاء على الاختلافات المذهبية والآثار التخريبية الناجمة عنها

إنّ الذي دفع نادر للقيام بهذا المشروع ـ في الدرجة الأولى ـ وما صرّح به شخصياً خلال البيانات والكتب التي أصدرها، هو القضاء على النفرة والخصومة القائمة بين الدولة العثمانية والإيرانية.

فمن وجهة نظره تزامن ظهور هذه الخصومات مع صعود نجم الدولة الصفوية، وعزّزها أولاً، ما يطرحه الشيعة من الشعائر في المآتم وأيام العزاء وثانياً، التنفّر والتبرّي من المخالفين لأهل البيت وغاصبي الإمامة منهم، الأمر الذي وسّع الهوّة بين الإيرانيين

---

١. لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث ١: ١٢٤، نقلاً عن ماضي النجف وحاضرها ١: ٦٤.

٢. نادر شاه وبازماندكانش: ٤٣٢؛ والمراد من الثمان والأربع هو مجموع الأئمة الإثني عشر عليهم السلام. (المترجم).

والأتراك، وقد أدّت هذه الخصومة إلى حروب لا طائل لها وخسائر فادحة وجمّة.

لقد كان نادر يرى أن السبيل للقضاء على الاختلاف يكمن في إعادة الاتجاه المذهبي في إيران على ما كان عليه قبل العهد الصفوي، وكان يروم إلى أمر قد بدا هامّاً بالنسبة إليه، وهو موضوع تكفير السنّة للشيعة، والذي أدّى إلى إزهاق كثير من النفوس من الجانبين، وقد أشرنا سابقاً إلى التبرير الذي عبّأ بواسطته الأفغان الغلزائيين أفرادهم لاحتلال إصفهان، وهو الفتوى التي حصلوا عليها من علماء مكّة، وضمّت سبعين مورداً عقديّاً يتمسّك به الشيعة، يكفي كلّ واحد منها ـ بصورة مستقلّة ـ لإثبات كفرهم[١].

وقد أورد نادر في معاهدة صحراء مغان، وكذلك في وثيقة النجف، مجموع الخسائر الناجمة عن النزاع القائم بين الإيرانيين والعثمانيين منذ بداية العهد الصفوي، قائلاً: «بعد شيوع هذه الفكرة وانتشارها، قام أهل السنّة والجماعة بتبنّي الروح العدوانية ونبذ الصلح والصفاء، وأباحوا القتل والنهب والأسر في هذه الفرقة ـ الجعفرية ـ وقد أدّى هذا الأمر إلى تفشي الفوضى والتصادم، وإيقاد نار الفتنة بين المسلمين»[٢].

وقد أشارت الوثائق المتوفرة من ذلك العهد بصورة متكرّرة إلى بث الفتنة وتكريس الضغينة في بداية العهد الصفوي، فيما حملت الندم والأسف عمّا قام به الشاه إسماعيل من زرع النفاق وإيجاد النزاع بين المسلمين وأمّة سيّد المرسلين[٣].

جاء في وثيقة النجف أنّ الشاه إسماعيل «أوجد بغضاً عظيماً بين أبناء المسلمين، ونشر راية النفاق والاختلاف، بحيث بات الكفّار آمنين مطمئنين في أرجاء البلاد، فيما فروج المسلمين ودماؤهم عرضة للتهديد والاغتصاب».

---

١. دو سر سو، علل سقوط شاه سلطان حسين صفوي: ٩٨، ٩٩، ترجمة ولي الله شادان، كتاب سرا، ١٣٦٤ش/ ١٩٨٥م، طهران؛ ورحلات كروسينسكي: ٣٥، ٣٦، ترجمة عبد الرزاق دنبلي بمساعدة مريم مير احمدي، طوس، ١٣٦٣ش/ ١٩٨٤م، طهران.

٢. عالم آراي نادري ٣: ٩٨٤.

٣. الوثائق والمكاتبات التاريخية الإيرانية (عهد الدولة الأفشارية): ٨٢.

وربّما كانت الوثيقة تريد بالكفّار، الإفرنجيين الذي لعبوا دوراً هامّاً في دفع إيران تجاه الحرب مع الدولة العثمانية، وجدير بالذكر أنّ العداوة التي كانت قائمةً بين هاتين الدولتين بلغت من الشدّة، حتى لم تعد بحاجة إلى من يدفعها أو يكرّس جهده للزيادة من حدّتها وأوارها.

وقد كان نادر مدركاً أن القضاء على هذه العداوة يتناسب ـ طردياً ـ مع القضاء على التركة التي خلّفها الشاه إسماعيل الصفوي، ففي أحد الأوامر التي أصدرها ذكر ما يلي: «إنّ الخاقان المغفور له[١]، حرصاً منه على دولته، ترك العمل بذلك المذهب، ونشر المذهب الشيعي وجعله مسلكاً يُتّبع، وكرّس السبّ والرفض، اللذين يمثلان عملاً رخيصاً وأمراً داعياً للفساد، وجعلهما مجرى ألسنة العامّة من الناس، وأوقد نار الشرور؛ فعرّض الدولة إلى الإباحة والفساد، ومادام هذا الأمر السيء متفشياً؛ فلا يمكن القضاء على المفاسد التي انتشرت بين أهل الإسلام»[٢].

يقول السويدي، الذي أُرسل من قبل أحمد باشا ـ حاكم بغداد ـ إلى النجف؛ لخوض الجدال المذهبي عام ١١٥٦هـ تلبيةً لدعوة نادر: «عندما التقيت بنادر رحّب بي وسألني عن صحّة أحمد باشا، ثم قال لي: هل تعلم ما السبب الذي دعاني إلى استدعائك لحضور المؤتمر ـ مؤتمر النجف ـ؟ لأنّ في مملكتي فرقتين ـ تركستان وأفغان ـ يقولون للإيرانيين أنتم كفّار، فالكفر قبيح، ولا يليق أن يكون في مملكتي قوم يكفّر بعضهم بعضاً، فالآن أنت وكيل من قبلي ترفع جميع المكفّرات»[٣].

---

١. ويقصد به الشاه إسماعيل الصفوي (المترجم).

٢. عالم آراي نادري ٣: ٩٨٠؛ وجهان كشاي نادري: ٢٧٠.

٣. عبد الله أفندي بن حسين البغدادي المشهور بالسويدي، الحجج القطعية لاتفاق الفرق الإسلامية: ١١، القاهرة، ١١٣٢٤، طبع هذا الكتاب عام ١٣٦٧ تحت عنوان (مؤتمر النجف)، وعلّق عليه محبّ الدين الخطيب ـ المشهور بمناهضته للشيعة ـ وجاء للردّ على الحجج القطعية كتاب (قامعة المبدعين) للسيد مهدي بن السيد صالح الموسوي القزويني.

ب ـ العمل على حفظ الأمن الإيراني

إلى هذه الفترة، كان الطابع المذهبي هو المخيّم على مسرح الأحداث، لكن من جهة ثانية كانت لنادر دوافع سياسية كثيرة تختفي خلف ستائر الأحداث؛ فمن وجهة نظره أفقد النزاع الطائفي إيران استقلالها، وفي هذه الحالة ـ بحسب رأيه ـ يتحتّم عليه إيجاد سبيل لتوفير الاستقرار والثبات للدولة الإيرانية، بوصفه منقذاً لها[١]، ذلك أنّ البلد إذا كان مهدّداً من أكثر من جانب، وخصوصاً إذا كان التهديد من النوع الطائفي، يفقد استقراره بالضرورة.

إذن، للقضاء على الدوافع التي تدفع باتجاه الحرب ضدّ ايران، سواء من الشرق أو الغرب، لابدّ من معالجة هذه الدوافع والإجهاز عليها، ولا يتمّ ذلك إلاّ من خلال إيجاد نوع من التقارب المذهبي بين سكان المناطق التي تهدّد الكيان الإيراني.

ج ـ كسب الرأي العام المحلّي لبلدان الشرق الإسلامي

تعتبر الشرعية في الحركة لدى نادر ذات أهمية بالغة، فقد كانت طموحاته ترمي إلى السيطرة على سائر أرجاء الشرق الإسلامي، بدءاً بالهند، تليها أفغانستان وتركستان و.. لتبلغ حتّى الحدود الشرقية للدولة العثمانية، ومن الطبيعي أنّ يغدو تسيير بلاد بهذا الحجم ـ مع تفشي النزاع الطائفي بين أقاليمها ـ أمراً شبه مستحيل.

كان نادر يعتقد أن إرساء الأمن ينحصر في القضاء على التوتّر الطائفي، فقد كان عازماً على إدخال السنّة في قوى الجيش مع الشيعة؛ وذلك فترة احتلاله منطقة هرات، باستخدام مجموعة من الأفغان (الأبدالي) في هجومه على بغداد، وقد أخلص هؤلاء لنادر بشكل كبير، لكن ما حصل كان قيام مجموعة من (الغزلباش) بإهانة مقام أبي حنيفة النعمان انطلاقاً من عادةٍ قديمة توارثوها، الأمر الذي أثار حفيظة الأفغان الأبداليين ممّا حدى بهم إلى الإصرار على نادر أن يتخذ موقفاً بحيث «لا يتعرّض أحد إلى المرقد الطاهر لزعيم أهل السنّة، ممّا يجعلنا في حرج وحزنٍ وهوان أمام التأريخ»،

---

١. عالم آراي نادري ١: ٢٦٨.

وبذلك أصدر نادر أوامره بفرش المقام بالسجاد ونصب القناديل «بحيث يصبح المرقد الشريف للإمام الأعظم أكثر جمالاً وروعةً مما كان عليه بألف مرّة»[١].

قال نادر ذات مرّة (للسويدي) عليك أن تدعوني «بسلطان إيران وسلطان تركستان، وسلطان الهند وسلطان الأفغان»[٢]، وكيف يمكن، يا تُرى، تحقيق مثل هذه السلطة بالاعتماد على التشيّع بمفرده؟!

يمكن أن يقال: إنّ الصفويين تمكنوا من الإمساك بالسلطة اعتماداً على التشيّع فحسب، لكن يردّ ذلك: أولاً: إنّ طموحات نادر كانت أبعد وأوسع بكثير، وثانياً: كان نادر يسعى لاجتياز نقاط الضعف التي وقع فيها الصفويون، والتي من جملتها سقوط عاصمته بواسطة هجوم قد يقوم به السنّة.

د ـ تعزيز الرأي العام الخارجي لصالح الدولة الأفشارية

كانت العقبة السياسية بالنسبة لنادر تتمثل في طرح نفسه لدول الجوار بوصفه شاه إيران ومؤسّس السلسلة الجديدة، وتكمن العقبة في سرعة قبول الدول بهذا الأمر، ولذلك كان عليه التمظهر بمظهر أهل السنّة، والحفاظ على المذهب الجعفري، فقط، لتعزيز مكانته محليّاً.

لقد اعتمد نادر ـ في بلورة وجهة نظهره هذه ـ على التجارب التي سبقه إليها الشاه إسماعيل، لكن من زاوية مخالفة طبعاً، إذ كان هذا الأخير ـ وبحسب رأي نادر ـ غير تارك التسنّن أو متمسّك بالتشيّع إيماناً منه بذلك، إنّما الذي دعاه لذلك إصلاح شؤون دولته.

والآن، فقد توصّل نادر إلى قاعدة مهمّة، وهي أنّه إذا ما أراد صلاح الدولة الأفشارية فلا سبيل له إلاّ التوافق مع ميول جيرانه والتخلّص من كل أمرٍ يفضي إلى التمييز والنزاع.

---

١. المصدر نفسه: ٢٦٨.

٢. كتب نادر على خاتمه شعراً ترجمته: عندما فقدت ايران جوهرة الدين والدنيا أفاء الله عليها بنادر.

يكتب محمد كاظم المروي في إجابته عن السؤال الموجّه إليه والذي مفاده: ما الذي دعا الشاه إلى تعميم مشروع الوحدة بمجرّد قبوله السلطة ودون فاصل زمني؟ «بسبب تردّد (إيلجيان) الروم في البلاد، ولخطورة أمر الدولة، الذي من ضمنه جعل اثنين وسبعين فرقة في دائرة الانصياع والاستجابة، منقادين لأوامر جناب الظلّ الإلهي ونواهيه، خصوصاً أن ممالك الروم وتركستان والهند وجلّ طوائف إيران جميعهم متمسّكون بالمذهب السنّي، ومخلصون في ولائهم للخلفاء الثلاثة، فإنّ صلاح الحكم وتحقيق انقياد الفرق واستجابتها أثناء تردد الـ (إيلجيان) المذكورين سلفاً، يحتّم علينا إصدار أوامر صارمة وشديدة بهذا الأمر إلى جميع أهالي إيران وأنحائها، بدءاً بحدود دربند وحتى نهاية كابل وبيشاور ومروشاهجان، التي تقع في الوسط بين إيران وتركستان»، وقد ذيّل هذا النص بالقرار الذي أصدره، والذي تعرّض للاختلافات المذهبية الموجودة في إيران.

وورد في وثيقة ثانية، أنّ هدف نادر من وراء مشروع الإصلاح الطائفي هو التمكّن من كسب الترك، وجعلهم يقرّون له بالملك، ويقيمون الصلح معه[١]؛ ومن الطبيعي إذا ما شاهد المسلمون في دول الجوار، إصرار الملك الجديد على التمسّك بالتسنّن، فسيشقّون عصى الطاعة فيما لو أرادت دولتهم القيام بشنّ حرب على نادر.

ينقل أحد الكتّاب: «يروي المعاصرون لتلك الأحداث أنّ الأوامر المتتالية التي أصدرها نادر شاه، والتي تلزم سائر أتباعه بالرجوع عن التشيّع، أرعبت الحكومة العثمانية، ذلك أنّ العثمانيين قد اتخذوا العبرة ممّا قام به أشرف أفغان من الحيل الدبلوماسية معهم»[٢]، ولقد أشرنا سابقاً إلى الحيلة التي افتعلها أشرف، وقام بهزم الجيش العثماني مستغلاً ذريعة تسنّنه، وربّما كان نادر يرجو ـ بهذه الأعمال ـ تحقيق

١. وليام فور، حكومة نادر شاه: ٧١، ترجمة أبو القاسم سري، طوس، ١٣٦٨ش/ ١٩٨٩م، طهران.

٢. راجع ـ في هذا الشأن ـ: آرنوا، زعماء دولة نادر شاه أفشار: ١٦١، ترجمة: حميد مؤمن (حميد أمين)، شبكير، ١٣٥٦ش/ ١٩٧٧م، طهران.

مكاسب ومطالب من الدولة العثمانية من خلال إيجاد الاختلاف والتناحر بين زعمائها.

هل تعدّت ـ يا تُرى ـ طموحات نادر تركستان وإيران والهند والأفغان، لتشمل القسطنطينية أيضاً؟ وهل جاء طرحه لمشروع التقريب بين المذاهب الإسلامية في سياق هذه الخطّة الموسّعة ومن أجل تحقيقها؟

رغم وجود من احتمل مثل هذا الأمر[١]، إلاّ أنّ القرائن التي تؤكّد ذلك ليست كافية، إذ إنّ فكرة احتلال الدولة العثمانية بمساحتها الممتدّة الشاسعة لم تكن ـ إلى ذلك الحين ـ ضمن قائمة الأفكار السليمة والعملية عند نادر.

هـ. سلب الشرعية عن الصفويين وسدّ تمام منافذ العودة

كانت أحد أهمّ الأهداف المبيّتة لدى نادر سلب الشرعية عن الدولة الصفوية، وذلك من خلال تحجيم دور التشيّع والقضاء عليه، باعتباره يمثل الأيديولوجية التي كرّسها الصفويون لقيام دولتهم، بعبارة أخرى، كانت أهمّ مشكلة تواجه نادر هي تكوين العقل العام المتمسّك بالمبادئ الصفوية والتي عجن بها على مدى مائتي عام، كما كان مجرّد دوام الدولة الصفوية واستمرارها يعزّز، بشكل كبير، شرعيتها لدى الرأي العام[٢].

ولذلك كان على نادر ـ الآن ـ أن يعمل على تشويه سمعة الدولة الصفوية؛ ليتمكّن

---

١. لكهارت، نادر شاه: ١٤٠، ١٤١؛ ولمحات اجتماعية من تأريخ العراق الحديث ١: ١١٩.

٢ . بقيت شرعية الدولة الصفوية تسيطر على العقل الإيراني لعدّة عقود من الزمن، وفي هذا الصدد يذكر أمين رياحي في مقدمة كتاب (عالم آراي نادري) ص١٧: (لا يمكن إغفال هذه الحقيقة، وهي رغبة الناس الشديدة آنذاك في عودة الصفويين إلى سدّة الحكم، ولذلك كانت كثير من الثورات التي قامت ضدّ الأفغان أو ضدّ نادر ـ فيما بعد ـ يدّعي قادتها الملوكية الصفوية، كما أن بعضهم، أمثال محمد خان بلوج، وتقي خان الشيرازي، وعليمراد البختياري، برّروا قيام الثورة للأخذ بثارات الصفويين والدفاع عن مظلوميّتهم، كما أنّ كريم خان الزند (زعيم السلسلة الزندية) أضفى على نفسه لقب وكيل الدولة ونائباً عن الرضيع إسماعيل الثالث الصفوي، وبعد رحيل هذا الأخير لقّب نفسه بـوكيل الرعايا.

من شرعنة استخلافها دون متاعب.

ولا يخفى أنّ الأيديولوجيا التي كرّستها الدولة الصفوية كانت تحوّلت إلى ثقافة غائرة العمق لدى الناس، بحيث كانت آثارها باديةً على السلوك الاجتماعي بشكل ملحوظ، وكانت هذه الآثار مرتبطةً إرتباطاً وثيقاً ومتداخلاً مع الثقافة الشيعية، بناءً على ذلك، من شأن التعرّض لها توجيه ضربة قوية لشرعية الدولة الصفوية لدى الرأي العام.

ومن الطريف أن نادر كان يقارن نفسه بالشاه إسماعيل، ويسعى لذمّ الأخير في كلّ أمر أو مكتوب يصدره[1]، ومنشأ هذه المقارنة يكمن في اعتباره نفسه مؤسّساً لسلسلة جديدة، وهو ـ بالطبع ـ يشترك في هذا الأمر مع قرينه الشاه إسماعيل الذي باتت شجاعته مضرباً للأمثال.

في الواقع كما كان نادر بحاجة لتكريس شرعية حركته لدى الرأي العام الإقليمي والدولي، كذلك لم يكن غافلاً عن سلب الشرعية عن الصفويين وإثباتها لنفسه، وتعزيز ذلك لدى الرأي العام المحلّي.

وفي كتاب بعثه نادر إلى شيخ الإسلام مصطفى أفندي كتب: «ظاهر وجليّ للعيان أن ما وقع من التناحر والنزاع بين أهالي الروم وإيران، لم يكن سببه إلاّ البدع في الدين المبين التي أوجدها وبثها الشاه إسماعيل، وأنّ الجميع هم أمّة نبيّ واحد وأهل كتاب واحد وقبلةٍ واحدة، تجمعهم الأخوّة والصلة والوئام».

والآن، فقد بنى الناس آمالهم على المشاريع الإصلاحية الجديدة ، فعليهم ـ إذاً ـ

---

١. ومن الطريف أن نادراً رفع يده ـ في الفترة الأخيرة ـ عن مشاريعه الطائفية، واكتفى باحتلال إما العراق أو آذربيجان. واستدلّ على أحقية إيران بأحد هذين البلدين قائلاً: (إنّهما ـ البلدين ـ كانا في الفترة السابقة تحت سيطرة السلاطين التركمان، وبسبب النـزاع الذي أوجده الشاه إسماعيل عادتا إلى الدولة العليّة العثمانية)! راجع: نادر شاه وبازماندكانش: ٣٨١، يقول لكهارت في الصدد ذاته: سعى نادر لتدمير سائر المباني والعمارات التي أنشئت باسم الشاه عباس، وبنى محلّها أبنيةً أخرى باسمه، انظر: نادر شاه: ٣٢٩.

التخلّي عن الثقافة الصفوية واتباع رائد الإصلاح الجديد ـ ولا أحد سوى نادر ـ فيسلّموه زمام الحكم، ولذلك فقد أضاف في ذيل الكتاب السابق قائلاً: «ولحفظ المشروع الخيري من التعرّض لبوادر النقص والتغيير والتبديل وصونه وحراسته عن ذلك، نتخلّى عن البيعة للسلسلة الصفوية، ونجعل قائدنا نائب (الهمايون) على عرش الملك والرئاسة، فإنّه وارث السلالة التركمانية الجليلة».

وجاء في نص آخر: «.. وافق الجميع على هذه المبادرة، وخوفاً منهم أن تتعرّض للفساد والبغي والعناد في حال تمسّكوا ببيعة السلسلة الصفوية، اختاروا نائب (الهمايون) ملكاً ورئيساً عليهم؛ لأنّه وارث السلالة التركمانية الجليلة».

وهذان النصّان كفيلان بالكشف عن هدف نادر من وراء الإصلاحات المذهبية، وهو سدّ جميع الطرق والمنافذ أمام عودة الصفويين، وتقديم نفسه المنقذ الأوحد لإيران.

كانت مشاريع نادر بالنسبة للمحافظين المتمسّكين بالصفوية مروقاً عن الدين، وكان أحد هؤلاء المحافظين الميرزا محمد خليل المرعشي الصفوي صاحب كتاب (مجمع التواريخ)، فبعد سرده لرواية مقتل طهماسب الثاني وعبّاس الثالث على يد نادر يكتب: «بعد مقتل هذين الملكين وعودته من سفر الهند، ونظراً لكفره بالنعمة التي أنعمها عليه بارئه، غطّى السواد مزاجه وخُتم على قلبه، بحيث أدى به للمروق عن الدين، ففي البداية ـ وتحت ذريعة تأليف قلوب أهل الروم وغيرها ـ أوقف بعض ما يمثل شعار الشيعة وطريقتهم في سائر أرجاء البلاد، مثل إقامة المآتم على خامس آل العباء الإمام أبي عبد الله الحسين عليه السلام، شهيد صحراء كربلاء، في العاشر من المحرّم، كما منع الاحتفال بأعياد غدير خم والنيروز وغيرها، «فأرسى الخيمة على عمود واحد»، ومنع أيضاً تلاوة القرآن الكريم بصورة علنية، بل الأكثر أنّه منع حتّى من امتلاك القرآن»[١]

١. الميرزا محمد خليل مرعشي الصفوي، مجمع التواريخ: ٨٤، تصحيح عباس إقبال، سنائي وطهوري، ١٣٦٢ش/ ١٩٨٣م، طهران.

و. نادر والرغبة الحقيقية في إقامة الوحدة الدينية والطائفية

بغض النظر عن البعد السياسي للمسألة، لا يمكن التردّد في نزعة وحدوية لدى نادر آنذاك، فهناك روايات تفيد أنّ تفكيره لم ينحصر بالوحدة الإسلامية، إنّما كان يسعى لإيجاد سبيل يتمكّن من خلاله العمل على توحيد سائر الأديان التوحيدية.

ويمكن مقارنة نادر ـ من هذه الجهة ـ بعاهل الهند (أكبر شاه) الذي ابتكر ديناً جديداً؛ بغية توحيد الهنود والمسلمين في ظلّ عقيدة واحدة.

ينقل عن (هان وي)، أنّه كانت هناك رغبة للشاه في إيجاد مذهب جديد يجمع الإسلام والمسيحية ويكون أفضل من كليهما. وخير دليل على وجود مثل هذه الرغبة إصرار نادر على ترجمة نصوص الكتب المقدّسة؛ إذ يذكر السفير الروسي الثابت في إيران في ذلك الوقت، في تقريره المؤرخ ٣١/ ٥/ ١٧٤١م (١١٥١هـ): أنّ نادر استدعى في اليوم الخامس والعشرين من هذا الشهر كلاً من الأسقف الأرمني والكاثوليكي والملاّ والحاخام، وطلب منهم القيام بترجمة إنجيل الحواريين والتلمود[١]، وعندما قرءوا عليه الترجمة، قال نادر: إنّ القادر المتعال منحنا العَظَمة والقدرة والشهرة، وجعل في قلبنا نوراً نميّز به الاختلاف بين كلّ هذه الأديان، ونختار من بينها ما نشاء لنُنشئ مذهباً جديداً نرضي به الله، ويكون لنا شفيعاً ناجياً؛ ذلك أنّ الأديان باتت من الكثرة بحيث كثر الاختلاف فيما بينها، يُلغي بعضها بعضاً، ويرى كلّ منها الأحقية لنفسه، وهذه الأديان الآن متعددّة، لكنّ الله واحد، فلابدّ أن تكون هي الأخرى واحدة[٢]

---

١. لمعرفة المزيد حول ترجمة الإنجيل بأمر نادر، راجع كتاب نادر شاه: ٣٥٠، ٣٥١، وينقل الجزائري أنّ مترجم الأناجيل الأربعة هو الميرزا مهدي بن الميرزا نعيم العقيلي الاسترآبادي، راجع له: الإجازة الكبيرة: ١٩١، تصحيح محمد سامي الحائري، مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٩هـ، قم، وتوجد نسخة من هذه الترجمة في الخزانة الملكية، وقد استعارها في آذربيجان شيخ إسلام مدينة كرمانشاه ليقرأها، انظر: الإجازة الكبيرة: ١٤٠.

٢. إدوارد براون، دولة نادر شاه الأفشاري: ١٥٦، تاريخ ادبيات ايران از صفويه تا عصر حاضر: ترجمة بهرام مقدادي: ١٤٣، مرواريد، ١٣٦٩ش/ ١٩٩٠م، طهران، سرجان ملكم، تأريخ إيران ٢: ١٠٤، ونقل مثل هذه الأطروحات لنادر الكاتب الإنجليزي سرمار تيمر ديوراند في كتاب

ز. غرور نادر

يمكن استعراض ما نُقل عن تأثير غرور نادر في تغيّر متطلّباته، لكن الذي لا يمكن هو الاطمئنان إلى ذلك والتصديق به.

فمن جملة ما نُقل ما جاء في تقارير الهولنديين عن لسان نادر أنّه قال ـ في شأن إقامة المآتم على الإمام الحسين عليه السلام ـ: «إذا كان إيمان الناس بهذين الشخصين، اللذين ناضلا في عهد عمر، يدفعهم إلى ضرب الرؤوس وإرهاق الأبدان وغيرها من الأفعال، فإني أخاف إذا ما متُّ أن يقوم الناس بالانتحار من أجلي؛ نظراً لكلّ ما قمت به من أجلهم»[1].

وفي تقرير آخر لـ (بازن)، الطبيب الخاص لنادر، يروي فيه أنّ نادر: «كان يعلن جهاراً أنّه ليس أقلّ شأناً من النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعلي عليه السلام، ذلك أنّ سرّ عظمتهما تكمن في كونهما مقاتلين بارعين، وإذا كان كذلك، فهو الآخر قد حقّق من الشهرة في البراز ما يجعله قريناً لهما»[2].

إنّ تصديق مثل هذه الروايات أمر صعب.

نادر وفشله في مشروع الوحدة

ما كان لمشاريع نادر أن تُثمر دون عامل الضغط والقوة، إذ كان عليه مواجهة فترة زمنية تتجاوز المائتين والثلاثين عاماً من تكريس الثقافة الشيعية، وخصوصاً أنّها كانت من النوع الإخباري الذي يعدّ أكثر تزمّتاً وحدّة.

لكن مع ذلك، تمكّن نادر ـ بإنقاذ إيران من هجمة الغلزائيين واستعادة الأراضي التي سيطر عليها الروس والعثمانيين ـ من تعزيز موقفه بالشكل الذي دعاه إلى مقارنة

قصصي ألّفه تحت عنوان (نادر شاه)، كتب فيه عن حياة نادر، وادعى أنّه حاول أن لا يكون بعيداً عن الحقائق التأريخية في هذا الكتاب، وبسط البيان في ذلك في الصفحات: ١٩٥، ١٩٦.

١. وليام فلور، حكومة نادر شاه: ٦١.

٢. دولت نادر شاه افشار: ١٥٦.

نفسه بالشاه إسماعيل الصفوي، وجَعَله يفكر في إيجاد تغيير مذهبي في إيران على غرار ما أوجده الشاه إسماعيل.

كان بالإمكان أن تثمر مشاريع نادر، فيما لو خلَفه مَن هو على قدر من الكفاءة، وفيما لو كانت الدولة الأفشارية ـ كسابقتها الصفوية ـ ذات أسس قويّة ومتماسكة، لكن الذي حدث أنّه ـ وبمجرّد رحيله ـ لم تتمكّن الدولة الأفشارية من الاستمرار، وبذلك ذهبت كلّ آماله وطموحاته أدراج الرياح.

إنّ التأريخ الإيراني يفتقد إلى أي شاهدٌ يفيد أنّ أحداً ـ حتى من المقرّبين ـ قد تفاعل مع المشاريع التي طرحها نادر.

يذكر السويدي في كتابه بصراحة: أنّه بعد انتهاء المجادلات في مؤتمر النجف ونجاح الأمر، صعد خطيب الجمعة في مسجد الكوفة واتهم الخليفة الثاني كنايةً بعدم العدالة والمعرفة[١].

ومع أنّ السويدي نفسه قد اعترف رسمياً بالمذهب الجعفري في المؤتمر ـ مع جميع الشروط التي أملاها ـ لكنّه، وفي الكتاب نفسه، يعدّ دراسة ينتهي من خلالها إلى أن هؤلاء لا ينتمون إلى مذهب الإمام جعفر الصادق عليه السلام بأيّ وجه من الوجوه؛ وهذا ما يرشدنا إلى حقيقة أن المؤتمر لم يستطع أن يؤثر أدنى تأثير في أيّ طرف من الأطراف المتجادلة، إضافةً إلى ذلك لا يوجد أيّ عمل فقهي أو كلامي، تمّ في تلك الفترة أو ما بعدها، يشير إلى تأثير هذه المجادلات. والأغرب من ذلك كلّه أنّ الميرزا مهدي الاسترابادي، الشخصية الأقرب إلى نادر، ومدوّن كتبه وأوامره، ترك ـ إضافةً إلى وثيقة النجف الأشرف ـ رسالتين، ذكر فيهما تمسكه بالتشيّع بشكل مفرط جدّاً، الأولى تحت عنوان (الغديرية)، والثانية تحت عنوان (زوال شمس النبوّة) يحكي فيها قصّة رحيل النبي صلى الله عليه وآله[٢].

---

١. الحجج القطعية: ٢٦.

٢. التراث الإسلامي الإيراني، الكتاب الثاني: ٢٠٤ ـ ٢٣٦، مكتبة آية الله المرعشي، ١٣٧٤ش/ ١٩٩٥م.

والجدير بالذكر أنّ نادر نفسه في كلمة له عام ١١٤٩هـ في إصفهان، عزا انتصاراته الأخيرة إلى «كرم وفضل الحضرة الإلهية المقدّسة، وعون الأئمة الاثني عشر»[١].

تبقى مشكلة أساسية واحدة في هذا السياق، وهي أنّ الدولة العثمانية لم تشأ أن تبدي أيّ مرونة أو تنازلات؛ فقد تمكّن نادر من إيجاد تحوّل في جهة واحدة، وهي الجهة الإيرانية، وذلك باستخدامه القوّة، وبذلك حقّق نجاحاً في مشروعه الوحدوي في الجهة الإيرانية، لكنّ في الجهة الثانية، حيث تقع الدولة العثمانية، لم يكن هناك أدنى تنازلات عن الموقف القديم؛ مما شكّل عاملاً مهمّاً في إجهاض العملية الوحدوية التي كان يسعى لها نادر.

إن القراءة المنصفة للواقع تفيد أنّ الدولة العثمانية لم تكن تملك أي مسوّغ يبرّر لها هذا الإصرار، ولم يكن بإمكانها التخلّص من تزمّت الأفندية الأسلامبولية؛ ففي رسالة وجّهها الميرزا مهدي خان الاسترابادي إلى الصدر الأعظم العثماني، ضمّنها اعتراضه على ذلك، مشيراً إلى عهد النبي ﷺ وأنّ الإتباع إنّما كان في ذلك العهد لمذهب واحد، لكن بالتدريج «ومن أجل رفع النزاع والفساد جعلوا التقليد للمذاهب الأربعة»، وكتب في صدد عدم الاعتراف بالمذهب الجعفري الذي فيه صلاح الأمّة ما نصّه: «ما الذي يدعو إلى رفض هذا الأمر الذي فيه صلاح الأنام وبه خير أهل الإسلام؟ بحمد الله إن الوزير ذو رأي صائب، وهو عارفٌ بصلاح الأمور وفسادها، فهل من الإنصاف أن يتناحر أهل الإسلام فيما بينهم، ويغتنم الكفّار الفرصة ليأسروا المسلمين ويتطاولوا على بلادهم ينهبونها، يبيعون الأسراء في الأسواق ويستعبدونهم في الكنائس، فإذا اقتضى رفع الفساد في السابق تعدّد المذاهب إلى أربعة فما المانع في صيرورتها خمسة في عهدنا هذا»[٢].

لكن هذه الأدلّة لم تكن ـ هي الأخرى ـ قادرةً على التأثير في موقف الدولة العثمانية.

---

١. عالم آراي نادري ٢: ٤٨٠.

٢. نادر شاه وبازماندكانش: ٣٢٥.

وقد خاطب نادر الشيخ عبد الله السويدي عند انتهاء المؤتمر قائلاً له: «إنما هذا ـ أي رفع السبّ عن الشيخين ـ أمرٌ يسّره الله تعالى ووفقني له؛ حيث كان رفع سبّ الصحابة على يدي، مع أن آل عثمان منذ كان السلطان سليم إلى يومنا هذا، كم جهّزوا عساكر وجنوداً، وصرفوا أموالاً، وأتلفوا نفوساً؛ ليرفعوا السبّ في إيران فما وفقوا في ذلك»[1].

وبعد انتهاء محادثات مؤتمر النجف، بعث نادر بالسيد نصر الله الحائري إلى مكّة، وقد كانت قرارات المؤتمر تجيز له قراءة الخطبة وإقامة الصلاة في الركن الشامي، لكن بعد فترة وجيزة وصل مرسوم من اسطنبول، وفيه أمر بأن يُقبض على الحائري ويسلّم إلى أمير الحج الشامي كي يأخذه معه إلى الشام ويسجنه في قلعة دمشق، وبعد أن أودع الحائري سجن القعلة طلبه السلطان فسيقَ إلى اسطنبول، وعندما وصلها وُشي به إلى السلطان بفساد المذهب؛ فحكم عليه ـ بأمر من السلطان ـ بالقتل[2]، وأما زمان استشهاده فقد اختلفوا في تحديده.

بعد أن يأس نادر من نجاح محاولاته، كتب في أحد أواخر كتبه إلى السلطان محمود العثماني عام ١١٥٩هـ، ما أبدى فيه أسفه على رفض طلبه في الاعتراف بالمذهب الجعفري والامتناع عن تخصيص ركن من أركان الكعبة للطائفة الشيعية، مستغرباً تصرّف الدولة العثمانية؛ إذ رفضت الشروط وقبلت (بسفك كلّ هذه الدماء). لكن مع ذلك ذكر في الكتاب أنّه: «بعون الله ورعايته، فإنّ مذهب أهل السنّة والجماعة المتمثل في الإقرار بأحقية الخلفاء الراشدين ونبذ البدع، قد انتشر في إيران انتشاراً واسعاً ورسخ رسوخاً عميقاً ، بحيث تمسّك به الكثير بإخلاص تام، إلاّ طائفة رغبت عنه جهلاً منها به، وقد وفقنا لإجبارها على اتباعه والتمسّك به، سواءً عن رضى منها أو غير رضى»،

---

١. الحجج القطعية: ٢٥.

٢. راجع في هذا الصدد: علي نقي منـزوي، الكواكب المنتشرة، آغا بزرك الطهراني: ٧٧٥ ـ ٧٧٨، جامعة طهران، ١٣٧٢ش/ ١٩٩٣م؛ وعباس العزاوي، تأريخ العراق بين احتلالين ٥: ٢٧٠، الرضي، ١٣٦٩ش/ ١٩٩٠م، قم؛ ولمحات اجتماعية من تأريخ العراق الحديث ١: ١٤١، نقلاً عن روضات الجنات: ٧٢٧، ومما أورده الشيخ آغا بزرك الطهراني تتضح عظمة السيد نصر الله.

لكن في مقابل هذا التراجع عن مطالبه، شرط نادر على الدولة العثمانية إما العراق أو آذربيجان اللتين تعدّان «في الحقيقة إرثاً لهذا المخلص» «يتم منحها لهذا الصادق الولاء من باب الإحسان والتواصل، وبالطبع فإنّ النصف الآخر سيكون حلالاً طيباً للدولة الباهرة»[١].

لقد كان السلطان العثماني قبل هذا الكتاب قد مُني بهزيمة منكرة، فبعث في الجواب بادياً رغبته في الصلح، وشاكراً لنادر رفعه البدع والأعمال المنكرة، واعداً إياه أن يُعامل الحجّاج الإيرانيون معاملةً طيبة، تختلف عن معاملة بقيّة الحجاج والزوّار[٢].

على أيّ حال، رفض المطلبان الأولان من مجموع مطالب نادر الخمسة من قبل الدولة العثمانية بذريعة (المعاذير الشرعية)، وقد قبل نادر هو الآخر تلك المعاذير[٣].

وبعد موته عام ١١٦٠هـ لم تسنح فرصة أخرى لتحقيق مطلبه ومتابعة أمر تسليم العراق للدولة النادرية.

إن مشكلة نادر الأخرى أنّه طرح مشروع الوحدة بين المسلمين دون الاستناد إلى أيّ خلفية علمية وثقافية؛ إنما اعتمد على تجربة سياسية سابقة، ظانّاً أن السيف قادر على تلبية ما يسعى إليه، إضافة إلى ذلك فقد كان ينطلق في جلّ محاولاته من الهاجس السياسي، والحال أنّ مجتمع إيران في تلك الحقبة لم يكن بوسعه إدراك سائر أبعاد المشاريع الجديدة، ولم يكن بإمكان حكومة نادر اتخاذ القرارت في فترة زمنية محدودة؛ ممّا دعاه لاستخدام منطق القوّة؛ الأمر الذي خلق ردود أفعال اجتماعية أدت إلى رفض مشاريعه التقريبية.

ويُحكى أنّه على الرغم من كتبه التي كان يبعثها للقائمين على الدولة العثمانية والتي تحوي مساعيه الرامية إلى التقريب بين مسلمي إيران وباقي المسلمين والتوحيد بينهم،

١. الوثائق والمكاتبات التأريخية الإيرانية (عهد الدولة الأفشارية): ١٣٢؛ نادر شاه وبازماندكانش: ٣٦٤.

٢. لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث ١: ١٤٣.

٣. نادر شاه وبازماندكانش: ٣٧٥.

إلاّ أنّ الأيام الأخيرة شهدت ـ للمرة الثانية ـ نزوع نادر للتشيّع؛ ففي عام ١١٥٩هـ رفع أحد الوكلاء الروس تقريراً مفاده أنّ نادر ينوي التواجد في مشهد أثناء عيد النوروز، وأضاف: «على ما يبدو، إن جناب الشاه لم يعد يرى أيّ رغبة من الجانب العثماني في اقتراحه الرامي إلى التأليف بين الفرق المحمدية، ممّا دعاه ليرائي في موقفه الإيجابي المذهب الشيعي في إيران»[١].

نادر شاه والمؤسسة الدينية

لا شك في أنّ نادر لم يكن بوسعه الاستعانة بطبقة رجال الدين في المواقف السياسية التي كان يتخذها؛ والسبب الرئيس هو أنّهم ـ مثلهم مثل أكثر الناس ـ لم يكن موقفهم إيجابياً إزاء تغيير الحكم، ومن الطبيعي أن يكونوا ـ طيلة فترة حكمه ـ تحت المقصلة.

السبب الآخر أن الزيّ المذهبي الذي كان نادر يسوّقه بقوّة السيف، لم يكن أمراً يتقبّله رجال الدين بهذه السرعة؛ وممّا كرّس موقفهم السلبي هذا، تطرّف نادر في مشروعه الوحدوي.

يضاف إلى تلك الأسباب إصرار نادر على الاستحواذ على الأراضي الوقفية التي كانت تموّل الأماكن الدينية والمدارس العلمية وتشكّل دخلاً فردياً هامّاً بالنسبة لرجال الدين؛ فقد كان ينوي تأمين المجهود الحربي من خلال ضمّ تلك الموقوفات إلى خزينة الدولة[٢].

---

١. دولة نادر شاه: ١٦٣، ١٦٤.

٢. يقول فريزر: إن الشاه تطرّق في كلمته في صحراء مغان إلى الأموال الهائلة التي تؤمّنها منطقة آذربيجان. فأجابه العلماء بأنّها موقوفات تؤمّن دخل العلماء والطلاب والمساجد، وهم يدعون في كل يوم وساعة للشاه ودولته، فأجابهم نادر: إنّ دعاءكم لا يستجاب، ذلك أنّ الشعب ـ وعلى مدى خمسين عاماً ـ يعيش الفقر والحرمان، وإن هجوم الأعداء من الخارج والثورات من الداخل قد أنهكت البلاد، إلى أن قدّر الله تعالى وفتح على يد جنودنا ونصرهم ونجّى إيران بهم، واليوم فإن سائر الجند يفدون أنفسهم للحفاظ على عظمة إيران وسموّها، وهؤلاء ـ الجند ـ لا يملكون من المال شيئاً، فيلزم السعي الحثيث لرفع حاجاتهم؛ لذلك فقد صار الرأي الملكي إلى أن يتمّ وضع

ذلك كلّه، كان يدفع المؤسسة الدينية للمناهضة والثورة، وكان السيف هو الطريقة الحصرية التي استخدمها نادر لإخضاعهم؛ فعندما أبدى الملا باشي رأياً مخالفاً في صحراء مغان ولم يؤيد نادر في تغيير الحكم الصفوي، قام الأخير بخنقه في خيمته.

وقد سبق أن أشرنا إلى رسالة نادر المتضمّنة مناهضة مشاريعه والتي جاء فيها: «بحيث تمسّك به الكثير بإخلاص تام، إلاّ طائفة رغبت عنه جهلاً منها به، وقد وفّقنا في إجبارها على الاتباع والتمسّك به، سواءً عن رضى منها أو غير رضى»[1].

إذن، من الطبيعي أن تكون المؤسسة الدينية في طليعة المعارضين لنادر، لكنهم عندما شاهدوا مقتل أبي الحسن ملا باشي في صحراء مغان، وعلى حدّ قول المروي: «لم يجرؤ أحد بعد ذلك على إبداء رأي مخالف»[2]، ويقول همو: قتل نادر الكثير من شعراء العراق ورجالاته[3]؛ وسبب ذلك يعود ـ كما يقول مروي ـ إلى ميولهم للسلالة الصفوية.

لكن ومع عدم اكتراثه بالعلماء، لم يكن بإمكان نادر عزلهم عن القرارات التي كان يتخذها؛ فقد كان إقرارهم لمشاريعه أمراً ضرورياً بالنسبة إليه، وعندما لك يكن يحصل عليه كان يلجأ إلى القوّة في ذلك، وقد جمع لفيفاً من العلماء وشيوخ الإسلام في المدن واصطحبهم معه إلى صحراء مغان، وأجبرهم على قبول مطالبه، وبعد أن حصل على موافقتهم، ذكر في نصّ المعاهدة والأوامر الصادرة عنه أنّ هذا القرار إنّما تمّ «باستفتاء واستشارة العلماء الأخيار والفضلاء المؤمنين الذين لزموا الركب المنير وشرّفوه

اليد على سائر الموقوفات ومنافعها وصرفها للجند. انظر: جيمز فريزر، تاريخ نادر شاه أفشار: ١٧٨ ـ ١٨١، نقلاً عن كتاب تاريخ اجتماعي ايران در عصر افشاريه ١: ٢٦٩؛ ورحلات جون اوثر (عهد نادر شاه): ١٣٧، ترجمة علي اقبالي، جاويدان، ١٣٦٣ش/ ١٩٨٤م، طهران.

١. الوثائق والمكاتبات التأريخية الإيرانية (عهد الدولة الأفشارية): ١٣٢؛ ونادر شاه وبازماندكانش: ٣٦٤.

٢. عالم آراي نادري ٢: ٤٥٥.

٣. المصدر نفسه: ٤٥٧.

بحضورهم»، وطبعاً لم يكن بإمكان هؤلاء إلاّ إمضاء تمام ما كان نادر يقرّره.

ونورد هنا أسماء بعض العلماء الذين تمّت تصفيتهم على يد نادر أو الذين حضروا إلى صحراء مغان، ونذعن ـ في الوقت عينه ـ بأنّ حضورهم هناك لا يعني تأييدهم لما طرحه نادر، كما لا يدلّ على إقرارهم بشرعية الدولة الأفشارية.

كان نادر قد أصدر أمراً يطلب فيه حضور مجموعة من العلماء ممثّلين عن كلّ مدينة، اضافةً إلى أعيان الإيرانيين ورؤساء العشائر والقبائل، إلى صحراء مغان؛ فعلى سبيل المثال كان من حضر صحراء مغان من علماء وأعيان مدينة كاشان: القاضي عبد المطلب الغفاري، والميرزا أبو القاسم شيخ الاسلام، والسيد حسين بيشنماز، وعبد الكاظم الكاشاني، والميرزا عبد القدير الكاشاني[1]، وكان على رأسهم شيوخ إسلام المدن؛ إذ كان يلزمهم الحضور؛ بناءً على طبيعة المسؤولية الملقاة على عاتقهم.

وقد ورد في ذيل وثيقة النجف أسماء بعض العلماء تحت عنوان (أسماء طلبة الركب)، ومن ضمنهم أسماء شيوخ إسلام كلّ من مدن كرمان، ودامغان، وسبزوار، واستراباد، وشيروان، وطهران، وشيراز، ونيشابور، وقم، وكاشان، ونائين، ويزد، وجيلان، وخلخال، ومراغه، وإيروان، وإصفهان، وسمنان، وأروميه، وشوشتر، ومشهد، وتبريز، ومازندران، وقزوين، وكرمانشاه، وكازرون، إضافةً إلى قضاة كلّ من هرات، وجام، وأردبيل.

وكانت الأسماء الأخرى المذكورة هي: الميرزا محمد علي بن ملا شفيع نائب الصدارة العليّة العالية، والميرزا محمد حسين بن الميرزا عبد الكريم قاضي عسكر، والسيد محمد إمام جماعة قم، والملا نصير المازندراني، وآغا مهدي لاريجاني، وآغا مسيح دهدشتي، والحاج مهدي نائب الصدارة في الأرض المقدسة، وخطيب الأرض المقدسة، والميرزا مقيم خادم الروضة الرضوية، ومحمد علي خادم الروضة الرضوية، والمير مهدي إمام

---

١. حسن النراقي، التاريخ الاجتماعي لمدينة كاشان: ١٥١، المطبعة العلمية الثقافية، ١٣٦٥ش/ ١٩٨٦م، طهران.

الجماعة[١].

وقد كان السويدي ـ المبعوث من قبل أحمد باشا إلى مؤتمر النجف والمدوّن لما جاء في المؤتمر ومترجم وثيقة النجف إلى العربية ـ قد ذكر هو الآخر أسماء جملة من العلماء الذين حضروا المؤتمر، ومن جملتهم شيوخ إسلام المدن الإيرانية[٢].

أمّا بالنسبة إلى أسماء باقي الحضور، فقد وردت في مصادر أخرى كالتالي:

١ ـ الميرزا أبو الحسن ملا باشي، الذي كان يتولّى منصب (الملا باشي) لدى حكومة نادر، وإنتهى تولّيه له بمقتله في مغان عندما اعترض على تغيير السلالة الصفوية، ونهض ينصح نادراً بأن يحصر جهوده في القضايا الدنيوية ويترك القضايا الدينية للمختصّين بها، يقول مروي: قد نقل عنه ـ الملا باشي ـ أنه قال في سنة ١١٤٨هـ: كلّ من قصد التمسّك بالسلالة الصفوية، ستكون نتيجته الرحيل عن دار الدنيا، وقد نقل الجواسيس هذا القول إلى مسامع الهمايون، فوضع الحبل في رقبته وخنقه عند الأرض المقدّسة. ولم يجرؤ أحد من أعوانه ومناصريه على الاعتراض، ولم ينبسوا ببنت شفة[٣].

٢ ـ الملا علي أكبر الخراساني، الذي كان يتولّى منصب (الملا باشي) عند نادر، وقد حضر معه معظم لقاءاته واجتماعاته السياسية والطائفية مع الدولة العثمانية، ومع ذلك صار ضحيةً للجنون الذي أصاب نادر أواخر أيامه، فقتل بأمر منه عام ١١٦٠هـ، ويبدو أن الملا علي أكبر كان تولّى منصب (الملا باشي) بعد مقتل أبي الحسن الملا باشي الأسبق في مغان[٤]، وقد حكي عنه أنّه كان قوي الحجّة متين البرهان مع الخصم إذا ما خاض حواراً مذهبيّاً[٥]، وقد تعرّض السويدي لوصف شخصيته في رسالته التي كتبها

---

١. نادر شاه وبازماندكانش: ٣٣٥ ـ ٣٣٧.

٢. الحجج القطعية: ١٨، ١٩.

٣. عالم آراي نادري ٢: ٤٥٥؛ الكواكب المنتشرة: ٤٢١، ٤٢٢؛ جهانكشاي نادري: ٧٠٤.

٤. التاريخ الاجتماعي لإيران في عهد الدولة الأفشارية ٢: ١٤٥.

٥. المصدر نفسه: ١٤٨، ١٤٩؛ ويكتب لكهارت: لعب الملا باشي دوراً هاماً في هذه المحادثات، وباستخدامه المنطق القويّ والدليل المتين جعل ممثلي الدولة العثمانية في حيرة من أمرهم، نادر شاه: ١٤٨.

حول حواراته مع العلماء الشيعة [١]، وأغلب الظن أنّه كان الشخص الثاني الذي اهتمّ بطرح مشروع التقريب بين المذاهب الإسلامية بعد نادر، وفي الوقت ذاته يظهر من خلال حواراته مع السويدي (المبعوث من قبل الدولة العثمانية لخوض المحادثات المذهبية) أنّه كان مؤمناً بالأسس المذهبية الشيعية إلى أبعد الحدود. [٢]، وقد مرّ أنّ نادر كان وصفه بـ (إمام المفتقر للألطاف الدائمة الربانية)[٣]، وقد أورد الجزائري سيرته بصورة إجمالية[٤].

٣ ـ الميرزا أبو القاسم الكاشاني، وكان ـ هو الآخر ـ أحد المقرّبين لنادر، وله علاقة وثيقة به، وكان معه منذ البدء كالملا علي أكبر الخراساني، وكان نادر أولاه منصب (صدر الصدور) في مغان، ويحكى أنّ نادر ـ عند مطاردته لأشرف أفغان عام ١١٤٣هـ، مرّ بكاشان وأُعجب هناك بالميرزا أبي القاسم، شيخ إسلام المدينة، إعجاباً بالغاً؛ ممّا دعاه إلى إسقاط الضرائب عن المدينة برمّتها، وقد دعاه نادر للانضمام إلى ركبه فلحق به، كما لعب الميرزا أبو القاسم دوراً هامّاً في أخذ الموافقة من طهماسب لتزويج أخته من رضا قلي بن نادر، إضافةً إلى ذلك، فإن أهمية دوره في معاهدة مغان كانت بالغة، حيث

١. ذكر السويدي ذلك في مذكراته في مكّة تحت عنوان (النفحة المسكية). وقد طبعت خلاصة هذا الكتاب تحت عنوان (الحجج القطعية لاتحاد الفرق الإسلامية) عام ١٣٢٣، بضميمة رسالة للكاتب زيني دحلان، تحت عنوان كيفية المناظرة مع الشيعة والردّ عليهم؛ وتوجد نسخة من هذا الكتاب في مكتب آية الله المرعشي. كما توجد نسخة من كتاب النفحة المسكية في الرحلة المكية، في مكتبة الملك: ٨٩٥، ج١، ص٧٧٢، وهي تعود للمؤلّف محمد سعيد بن أحمد بن عبد الله السويدي (١١٨٠ ـ ١٢٤٦)، وهو حفيد السويدي حسب الظاهر؛ ويُعلم مما جاء في نهاية الكتاب أن (النفحة ..) هو نفس كتاب (الحجج القطعية ..) استنسخه حفيد السويدي من كتاب جدّه، والعبارة التي كتبها في الكتاب المستنسخ من (النفحة ..) هي: (قال الوالد في النفحة المسكية في الرحلة المكيّة..).

٢. الكواكب المنتشرة: ٤٩٦ ـ ٤٩٩.

٣. الوثائق والمكاتبات التاريخية الإيرانية (عهد الدولة الأفشارية): ٨٣، ٨٨، ٩٩.

٤. الإجازة الكبيرة: ١٥٥، ١٥٦.

تمّ إيلاؤه منصب (صدر الصدور) كما مرّ[١].

٤ ـ الميرزا محمد إبراهيم، وكان مقرّباً من نادر، وقد وافته المنيّة في ٢١ ذي الحجّة عام ١١٨١هـ[٢]، التقى به الجزائري في آذربيجان أثناء تجمّع صحراء مغان، وقد كان قاضي مدينة إصفهان لمدّة من الزمن، ليصبح بعدها شيخ إسلام المدينة[٣].

٥ ـ آغا محمد رضا بن مولانا صدر الدين محمد الشيرازي المتأخر، والذي تمّت تصفيته في شيراز على يد نادر، وقد وقع ذلك في الأيام الأخيرة للعهد النادري في أحداث ثورة تقي خان الشيرازي، ولم يذكر أنّه كان من جملة الحاضرين في صحراء مغان[٤].

٦ ـ حيدر العاملي المشهدي، وكان قاضي نادر في مدينة مشهد، متّهماً بالتسنّن، رغم دفاع القزويني عنه في (تتميم أمل الآمل)[٥].

٧ ـ الميرزا محمد حسين بن الميرزا عبد الكريم المشهور (بالبير)[٦]، وكان قاضياً في جيش نادر، وتمّ إقصائه عن القضاء بعد مدّة من الزمن وجعله زعيماً لمدينة إصفهان، تمّت تصفيته عام ١١٥١هـ على يد نادر، ولم نعثر على سبب ذلك، أما بالنسبة إلى حضوره صحراء مغان فهو الآخر غير واضح[٧]، لكنّ اسمه كان ورد ضمن أسماء (طلبة الركب) عند الإمضاء على وثيقة النجف كما سبق، وقد شكّك في مقتله عام ١١٥١هـ.

---

١. التأريخ الاجتماعي لمدينة كاشان: ١٥٠، ١٥١.

٢. السيد مصلح الدين مهدوي، حياة العلامة المجلسي ١: ٢٩٢، حسينية عماده زاده، إصفهان (فارسي).

٣. الإجازة الكبيرة: ١٤٥.

٤. عبد النبي القزويني، تتميم أمل الآمل: ١٥٣، ١٥٤، تصحيح أحمد الحسيني الإشكوري، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٧هـ، قم.

٥. المصدر نفسه: ١٣٩ ـ ١٤١.

٦. البير: تعني العجوز (المترجم).

٧. تتميم أمل الآمل: ١٢٩، ١٣٠.

٨ ـ الآغا حسين بن الآغا إبراهيم المشهدي، وكان قاضياً في جيش نادر، وممثلاً عنه في تعيين شيوخ إسلام المدن وقضاتها، ولم يشر القزويني إلى حضوره في مغان، لكنّه نوّه إلى بقائه في منصبه حتى أواخر عمره عام ١١٥٨هـ[١]، وقد جاء اسمه في ذيل وثيقة النجف، وورد أنّه كان يتولّى منصب شيخ إسلام البعثة المعلاّة[٢].

٩ ـ المولى محمد رفيع الجيلاني، وكان من علماء مشهد وسكّانها، وإلى منزلته يشير القزويني قائلاً: على الرغم من خباثة نادر وسطوته إلاّ أنّه كان يجلّه ويعظّمه تعظيماً بالغاً، وكذلك كان يفعل ابنه رضا قلي[٣].

١٠ ـ الحاج محمد زكي القرميسيني (الكرمانشاهي)، وكان من أبوين سنّيين، لكنّه تحوّل إلى التشيّع، وأصبح من العلماء الكبار، أولاه نادر منصب القضاء العسكري، لكنّه قام بتصفيته عام ١١٥٩هـ[٤]، التقى به الجزائري في معسكر آذربيجان وتحدّث إليه[٥]، وقيل: إنّ الذي وشى به إلى الملك (نادر) هو الملا علي مراد أفندي، الذي كان من مستشاري نادر السنّة في أمر التقريب بين المذاهب[٦].

١١ ـ السيد عبد الله الموسوي الجزائري، صاحب كتاب (الإجازة الكبيرة)، وقد أشار ـ في كتابه ـ عدّة مرات إلى أنّه كان كثير التواجد في معسكر آذربيجان، ممّا أتاح له اللقاء بأشخاص كثيرين تحدّث عنهم في كتابه فيما بعد، ولا نرى في الكتاب ميولاً منه إلى ما كان يطرحه نادر، وقد كان برفقة الملا علي أكبر ـ الذي كان يتولّى منصب الملا باشي آنذاك ـ ونقلت عنهما حوارات عديدة[٧].

---

١. المصدر نفسه: ١٢٩.

٢. نادر شاه وبازماندكانش: ٣٣٦.

٣. المصدر نفسه: ١٦٠.

٤. المصدر نفسه: ١٦٧.

٥. الإجازة الكبيرة: ١٤٠.

٦. الكواكب المنتشرة: ٧٥.

٧. الإجازة الكبيرة: ١٥٥، ١٥٦.

١٢ ـ المير محمد حسين خاتون آبادي، يكتب عنه القزويني: إنّ نادراً في بداية أمره عندما أراد شن الحرب على الدولة العثمانية، طلب منه تكفير العثمانيين، لكنّه رفض هذا الأمر[١].

١٣ ـ حسين ملا محمد، وكان حاضراً في مؤتمر النجف، وقد ذكره السويدي واصفاً إياه بإمام لاهيجان[٢].

١٤ ـ شريف مفتي مشهد الرضا، وقد ذكره السويدي أيضاً، وكان حاضراً هو الآخر في مؤتمر النجف[٣].

١٥ ـ الميرزا مهدي بن الميرزا نعيم العقيلي الاسترآبادي، وهو مترجم الأناجيل الأربعة، قام بهذا العمل استجابةً لطلب نادر، يذكر الجزائري: أنّه كان حاضراً معاهدة مغان[٤].

١٦ ـ المولى محمد قاسم بن المولى محمد صادق التنكابني، كان التقى به الجزائري في معسكر آذربيجان، وكان قاضي مدينة مازندران[٥].

١٧ ـ الميرزا محمد علي، وهو ابن أخ المولى رفيع الدين، شاهده الجزائري في معسكر آذربيجان، وكان يتولّى منصب القضاء العسكري[٦].

١٨ ـ ابن السيد صالح خاتون آبادي، وكان في مغان عام ١١٤٨هـ، وبحسب ما أورد الجزائري، فقد استشهد فيها[٧].

١٩ ـ الشيخ محمد تمامي الجزائري الشيرازي، شاهده الجزائري في مغان، وارتحل

---

١. تتميم أمل الآمل: ١٢٦.
٢. الكواكب المنتشرة: ٤٩٨ (حاشية).
٣. المصدر نفسه.
٤. الإجازة الكبيرة: ١٩١.
٥. المصدر نفسه: ١٨٣.
٦. المصدر نفسه: ١٨٢.
٧. المصدر نفسه: ١٧٩، ١٨٠.

سنة ١١٥٨هـ[١].

٢٠ ـ المولى صدر الدين القاضي سعيد القمّي، شاهده الجزائري في آذربيجان، وقد ارتحل بعد فترة وجيزة من تولّيه منصب القضاء[٢].

٢١ ـ جعفر العاملي، وكان من العلماء الحاضرين في صحراء مغان[٣].

---

١. المصدر نفسه: ١٧٤، ١٧٥.

٢. المصدر نفسه: ١٤٢.

٣. الكواكب المنتشرة: ١٣٨.

مشروع الوحدة الإسلامية
دراسة في التجربة الأفشارية ـ العثمانية

د. أبو الفضل عابديني[1]
ترجمة: أحمد سالم

إطلالة تاريخية على العلاقات الإيرانية العثمانية

في بدايات قيام الدولة الصفوية، حصلت هناك مناوشات بين الملك إسماعيل الأول والسلطان سليم العثماني، ولكن خَفَّت هذه المناوشات شيئاً فشيئاً من خلال العلاقات المشتركة بين الدولتين، حتى انتهت إلى علاقات حميمة، وحسن جوارٍ بين البلدين.

وبعد وقوع الصلح بين الملك طهماسب مع السلطان سليمان القانوني (المعروف بصلح آماسية عام ٩٦٢هـ/ ١٥٥٥م)، تحسّنت العلاقات بين إيران والعثمانيين، وصارت لهجة الرسائل بين الملك طهماسب والسلطان العثماني سليمان القانوني أخفّ وطأة وأحسن لهجةً.

وفي السنين التي تَلَت تلك المعاهدة أرسل الملك طهماسب هيئات كثيرة إلى إسطنبول محمّلاً إيّاهم هدايا ثمينة جداً، بمناسبة جلوس السلطان سليمان على العرش. وقد استمر هذا الصلح حتى ما بعد موت السلطان سليمان عام ٩٧٥هـ / ١٥٦٨م، ومجيء ولده السلطان سليم الثاني خلفاً له، حيث استمرت العلاقات الحسنة في زمانه

---

١. عضو الهيئة العلمية في جامعة طهران.

أيضاً.

الملك طهماسب يعدّ ـ مثل خواندكار[1] الروم[2] الذي هو السلطان العثماني ـ مجاهداً في سبيل الله، ويَعتَبرُ الحرب ضدّه خلافاً للشرع، وبيعاً للدين بالدنيا، وقد كتب في مذكراته: إنّ «السلطان العثماني ذهب لمحاربة الإفرنج (أوروبا)، فإذا نحن حاربناه لا نصل إلى نتيجة في حربه، حتى لو قَتَلَ أخي وولدي. فإننا لا نحاربه مهما كان؛ لأنه حارب الكفار ونحن لا نبيع ديننا بدنيانا»[3].

أظهر الملك عباس الصفوي رضاه من حركة السلطان مراد في تحشيد الجيوش لمحاربة أوروبا والعيسويين، وكتب لـه رسالة صداقة ومحبّة، يقول فيها: أتمنّى أن أسمع أخباركم السارّة في الفتح والظفَر، وأن تصل هذه البشرى إلى الصغار والكبار في بلدنا؛ لأنّ جيوش الإسلام قد ذهبت لغزو الكفّار والفجّار، وهذا ممّا يقوّي العلاقات فيما بيننا ويثبّتها أكثر وأكثر حتى تصير غير قابلة للانفكاك...

وإذا أمَرَنا السلطان المُطاع، لأَرسَلْنا أمراء الجيش الذين هم حُماة وطننا في إمرة جيوشكم الذين توجّهوا لمحاربة الكفر المنحوس ودفع المشركين، لكي نشارك ملك العلماء في ثواب الغزو..[4].

وهذا دليل على أنّ الملك عباس الصفوي لا يعتبر مخالفيه من العثمانيين كفّاراً، بل يعتبر حرب أوروبا، ذات مزيّة خاصّة باعتبارها جهاداً للكفار.

رفع العثمانيون أيديهم عن مخالفة الإيرانيين بعد انعقاد معاهدة (زهاب) التي عُقدت بين الملك صفي والسلطان مراد الرابع عام (١٠٤٩ هـ / ١٦٣٩ م)[5]. فخفّ عامل الخلاف المذهبي الذي يُعدُّ من العوامل المهمّة في الخلافات بين الدولتين إلى حدٍّ ما، بعد

١. (خواندكار) هو لقب السلاطين العثمانيين.
٢. (الروم) هنا يقصد الدولة العثمانية .
٣. الملك طهماسب، مذكرات الملك طهماسب: ٢١.
٤. نصر الله فلسفي، زندكاني شاه عباس الأول ٥: ٨.
٥. محمد حسين المستوفي، زبدة التواريخ: ١٠٦.

هذه المعاهدة.

وكان للملك عباس الثاني أيضاً علاقات طيّبة وحميمة مع الدولة العثمانية. وقد غزا قندهار عام ١٠٥٨هـ؛ لأنّ حدوده الغربيّة مستقرّة وهادئة.

وفي تلك البرهة، أرسل سفير السلطان العثماني (السلطان إبراهيم) رسالة صداقة ومحبّة إلى الملك عباس الثاني مع هدايا وتُحف لاتحصى، وبالمقابل أرسل الملك أيضاً رسالة ملؤها المحبّة إلى السلطان العثماني مع مجموعة من الفِيَلَة[1].

ويكتب مؤلّف (عباسنامه): «السلطان إبراهيم الذي وصل إلى سدّة الحكم العثماني بعد السلطان مراد، أرسل السيد (يوسف) بعنوان سفير إلى إيران وحمَّلَه رسالة محبّة وصداقة. حيث نال شرف الوصول إلى قزوين وحضور مراسم الاحتفالات بعيد النوروز المقامة في قاعة سعادت آباد، فقد وصل السفير المذكور إلى هناك فعلاً ونال شرف الحضور عند الملك الذي أمر بتكريم السفير العثماني إكراماً يليق بمقامه»[2].

وحسب ما عندنا من معلومات، فإنّ السنين التي حكم فيها الملك سليمان (١٠٧٧هـ / ١١٠٥م) كانت فترة هادئة تنعم بالصلح و الأمن والاستقرار على حدود إيران مع الدولة العثمانية، كما أنّ معاهدة (زهاب) سارية المفعول، مُطَبَّقَة البنود.

وقد سعى سفراء أوروبا إلى إيجاد العداوة والشحناء بين إيران والعثمانيين من خلال إجبار إيران على معاداة الدولة العثمانية، ولكن إيران لم تكن على استعداد للاستجابة لدعواتهم.

يكتب (كمبفر) حول هذه المسألة: «هدفنا الأكبر من فتح السفارة في إيران هو إجبار الملك في التحشّد المشترك ضد الأتراك الذين يعيشون في بحبوحة الصلح، والذين أخرجوا بغداد من سلطة جدّه الملك صفي آنذاك. لكن مساعينا ذهبت أدراج الرياح بسبب عدم موافقة الوزير الأعظم في ذلك التحشّد، وكان يَحسد المسيحيين على

١. محمد إبراهيم زين العابدين نصيري، دستور شهرياران: ١٤٢.
٢. محمد طاهر وحيد القزويني، عباسنامه: ٤٥.

فتوحاتهم، لذلك لم يوافق على مقترحنا.

وقد قال لنا الوزير الأعظم: إنّ الاستجابة إلى طلبكم في محاربة العثمانيين لا يتوافق مع معاهدة الصلح التي عقدناها مع السلطان العثماني، ولا وضعنا الحالي يسمح بشنّ مثل هذه الحرب[١].

تعدّ معاهدة (زهاب) من أهمّ معاهدات الصلح الموقّعة بين البلدين؛ لأنها رسمت الحدود بين إيران والعثمانيين بشكل قاطع، حتى إنّ المعاهدات التي عُقدت بعدها كانت تستند إليها في ترسيم الحدود، من ضمنها معاهدة الصلح التي وُقّعت بعد حروب نادرشاه، وأيضاً استعانوا بها في ترسيم الحدود في زمان ناصر الدين شاه...[٢].

ومن خلال هذه المعاهدات عمّ الهدوء والأمان في حدود البلدين ما يقرب تسعين عاماً (زمان الملك عباس الثاني، والملك سليمان، والملك سلطان حسين)، وكان هناك تبادل للسفراء بين إصفهان وإسطنبول خلال تلك الفترة.

ويحكي هذا الصفاء وهذه المحبّة ما أرسله الملك سلطان حسين إلى آخر السفراء العثمانيين (يعني أحمد درّي أفندي) حيث بعث إليه برسالة محبّة معبّرةً عن ذلك الصفاء: «نحن ندعو للسلطان العثماني الذي هو وأجداده الملوك جَدّاً عن جَدّ، الذين صرفوا أوقاتهم في محاربة الكفار، وإنّ دعاءنا لهم واجبٌ عيني»[٣].

في عهد السلطان حسين الذي كان يحكم إيران آنذاك، وقع ظلم على أهل السنّة، بحيث اتّخَذَه العثمانيون حجّة في سبيل توسيع أراضيها من ناحية، وجبر انكساراتها في حروبها مع أوروبا من ناحية أخرى، لذلك طَمعَت في احتلال بعض أراضي إيران. والتقارير تدلّ على أنّ الأتراك بعد هزيمتهم مع النمسا، وإجبارهم على توقيع معاهدة (باسارافيتش)[٤]، أخذوا يتطلعون إلى ضمّ بعض التراب الإيراني إلى دولتهم لجبر تلك

---

١. انجلبر كمبفر، سفرنامه كمبفر: ٨٥.

٢. وحيد القزويني، عباسنامه: ٥٠؛ محمد أمين رياحي، سفارتنامه هاي ايران: ٤٥.

٣. المصدر السابق.

٤. باسارافيتش passarowitz (باساروفجه) كلمة تركية عثمانية تعني اسم محل في مدينة (پزارواك)

الانكسارات التي مُنيَت بها الدولة العثمانية. وما مجيء السفير العثماني درّي أفندي إلى إيران إلاّ من أجل هذا الغرض، وذلك لدراسة أوضاع إيران عن قرب، من أجل الشروع بالهجوم على الأراضي الإيرانية من خلال ترتيب الأثر على تلك الدراسة. فالهدف الأصلي والحقيقي من مجيء درّي أفندي هو الاطّلاع على أوضاع إيران ودراستها، أمّا المُعلَن للملأ فهو أنه جاء من أجل ترتيب المقدّمات لإجراء بعض بنود معاهدة (باسارافيتش) حول عبور التجّار الإيرانيين والنمساويين الذين يدخلون الأراضي العثمانية أثناء تجارتهم.

ففي تلك السنة كان الطريق الذي يربط شرق العالم الإسلامي بغربه والذي يمرّ عبر الأراضي الإيرانية والعثمانية والمسمّى بـ(طريق الحرير)، كان مسدوداً. فكان التجار الأجانب بدل أن يسلكوا الطريق الآسيوي القصير، يضطرّون للعبور عن طريق بندر عباس، الخليج الفارسي، دماغه في جنوب إفريقيا، وبعض الأحيان يسلكون طريق بحر الخزر و روسيا، وهذه الطرق طويلة ولا تخلو من الأخطار المتنوعة.

لكن معاهدة الصلح (باسارافيتش) أدّت بالعثمانيين أن يرفعوا أيديهم عن إزعاج التجّار، وفتح الطريق التجاري الإيراني.

انهزم العثمانيون أمام النمسا في حربهم، التي تعد البداية لانسحابهم من أوروبا ومقدّمة لزوال ملكهم، في تلك الأثناء وقّع العثمانيون معاهدة الصلح (باسارافيتش) في ٢٠ شعبان ١١٣٠ هـ / ١٢ حزيران ١٧١٨م بينهم وبين النمسا وفينيسيا. وبعد ستة أيام من توقيع المعاهدة وقّعوا على العهد التجاري بين العثمانيين والنمسا.

وحسب المادة ١٩ من هذا الميثاق أو المعاهدة فإنّ طرق إيران التجارية يجب أن تكون آمنة، وقام النمساويون بتطبيق هذا البند على العثمانيين، ممّا أدّى إلى وجوب

(pozarevac) الواقعة على مسافة ستين كيلومتراً جنوب شرق بلغراد. انعقدت معاهدة باسارافيتش بعد الحرب العثمانية مع فينيس (١١٣٠ – ١١٢٦هـ / ١١١٨ – ١٧١٤ م) و النمسا (١١٣٠ – ١١٢٨ م) في مدينة باساروفجه، وبموجب تلك المعاهدة فقد الباب العالي الكثير من الأراضي العثمانية. «شهناز رازبوش (باساروفجه) دانشنامه إسلام ٥: ٤٢٠ـ٤٢٦».

اطّلاع إيران عليه وقبوله، لذلك أرغم سفير النمسا في اسطنبول الباب العالي على إرسال سفير إلى إيران. «والدولة العثمانية بإرسالها السفير إلى إيران ضَرَبَت عصفورين بحجر واحد، فمِن جانب أنها وفَت بتعهّدها أمام النمسا، ومن جانب آخر أنها تريد معرفة أخبار إيران عن كثب من أجل التحضير لهجومها المرتقَب على حدود إيران»[١].

وبعد إرسال السفير أحمد درّي أفندي إلى إيران أرسل الايرانيون مرتضى قلي خان سفيراً لهم، حيث وصل القسطنطينية عام ١١٣٤هـ/ ١٧٢١م، وكان محطّ احترام.

وقد جلب هذا السفير انتباه داماد إبراهيم نتيجة لتسلّطه على الأدب والشعر وفنونه. وقد كتب ممثّل الإنجليز في القسطنطينية إبراهام إستانيان تقريراً إلى وزارة خارجية دولته[٢]، يقول فيه موضّحاً الدليل على إرساء دعائم التفاهم بين البلدين، خصوصاً في هذا الوقت الذي تتعرض فيه إيران إلى هيجان داخلي عظيم، وكذلك من أجل إدخال السرور على الباب العالي من خلال السماح في التبادل التجاري لأتباع السلطان في ايران. وإنّ الإيرانيين كانوا يتعاطفون مع الأتراك لجلب رضاهم من أجل عدم قيادة السلطان للحركة في إيران ـ حركة الأفغان ـ وتعاطفه معهم؛ لأنهم من أهل السنّة فيقدّم لهم المساعدة[٣].

وبعد شهر طلب مرتضى قلي خان من السلطان السماح لـه بالرجوع إلى بلده إيران، وعند رجوعه كانت الدولة الصفوية في إصفهان على حافة السقوط.

في سنة ١١٣٥هـ حاصر محمود أفغان مدينة إصفهان مع مجموعة من الأفغان، وبرغم أنّ الدفاع عن إصفهان لم يكن بالأمر الصعب آنذاك؛ لوفرة النفوس ووفرة المياه في نهر (زاينده رود) في ذلك الفصل، لكن الملك وأصحاب البلاط المذعورين، توصّلوا إلى وجوب التسليم أمام القضاء والقدر، حيث سلّموا بصعود نجم إقبال محمود وأقرّوا

١. لارنس، لاكهارت، انقراض سلسله صفويه وايام استيلاي افاغنه در ايران: ١٨٧؛ رياحي، سفارتنامه هاي ايران: ٥١.

٢. لاكهارت، انقراض سلسله صفويه وايام استيلاي افاغنه در ايران: ١٨٩.

٣. المصدر السابق.

بحتميّة زوال الصفويين. وقد عمّ القحط العاصمة إصفهان بسبب محاصرة الأفغان لها؛ لأنهم كانوا قد قطعوا طرق وصول المُؤن والطعام إلى إصفهان، ولم يكن أمام السلطان حسين إلاّ التسليم أمام هذه الظروف، حيث ذهبَ يوم ١٢ المحرم ١١٣٥هـ إلى فرح آباد أمامَ محمود وسلّمَهُ التاج والعرش[١]، فدخل محمود أصفهان يوم ١٤ المحرم واعتلى عرش السلطنة الإيرانية في (جهل ستون) بدلاً عن الملك سلطان حسين.

عام ١١٣٤هـ ، أي في أيام اقتراب محمود من إصفهان، أرسل بعض أركان الدولة طهماسب ميرزا ولي العهد إلى قزوين من أجل مساعدة أبيه ونجاة إصفهان من حصار محمود، فجاء مع مجموعة من الجيش لحرب الأفغان.

مؤلف زبدة التواريخ يقول: «إنّ البعض رأوا المصلحة في إرسال أحد الأمراء خارجاً وجعله ولياً للعهد وإرساله بالخفاء لمحاربة الأفغان، فربّما ساعَدَت هذه الحركة في استقطاب الناس حولـه من أجل مباغتة الأفغان من الخارج...»[٢].

وبعد أن دخل محمود أصفهان، أرسل مجموعة من الأفغان إلى قزوين لردع طهماسب ميرزا، فهرب طهماسب إلى خارج قزوين متّجهاً صوب تبريز لعلّه يجد الأنصار والموالين هناك. وقد سلّم أهالي قزوين في بداية الأمر الى جيش محمود عند أبواب المدينة، ولكن لم يمضِ وقت طويل حتى قُتل أكثرهم، بينما انهزم جمعٌ قليل منهم الى إصفهان[٣].

وقد سافر طهماسب إلى تبريز، وأردبيل، ومازندران على أمل أن يجمع جيشاً من حولـه، لكنّه أظهر عجزه أمام تسلّط الأفغان الذين توغّلوا وسيطروا على أكثر الأراضي الإيرانية ولم يستطع الوقوف أمامهم، ممّا اضطرّه للهروب إلى خراسان.

وكان هناك مجموعة من عشائر (تركمن) تحت قيادة فتح علي خان، التفّوا حولـه،كما التحق به الأفشاريون. وقد استطاع قائد الأفشاريين (نادر قلي) طرد الأفغان من إيران

---

١. المستوفي، زبدة التواريخ: ١٣٢.

٢. المصدر السابق: ١٣٩؛ محمد خليل مرعشي، مجمع التواريخ: ٥٧.

٣. المستوفي، زبدة التواريخ: ١٤٢.

عام ١١٤٣هـ / ١٧٣٠م وجعل الطريق معبّداً لطهماسب ميرزا كي يرتقي عرش الملوكيّة[١].

وهكذا، بعد ثماني سنوات من الحرب والفوضى في أُمور الدولة استطاع الجيش الإيراني المجاهد بقيادة أحد أبناء الملك المرموقين إعادة البلاد إلى أصحابها، وبعد غياب دام ثمان سنوات رجع طهماسب إلى إصفهان التي تركها منذ ذلك الحين، وجلس على عرش الملوكيّة[٢]. وبعد أن تربع الملك طهماسب في إصفهان على كرسيّ الملوكيّة المتوارث أباً عن جد. وطِبْقَ العهد الذي عقده نادر قلي مع طهماسب في مشهد، تعهّدَ الملك أن يقتطع ولاية خراسان وكرمان ومازندران ويجعلها تحت تصرف نادر قلي وأولاده، وذلك بعد احتلال العراق وفارس، وإعادة الأمن إلى البلاد[٣]. بعدها طلب نادر قلي من الملك الرجوع إلى خراسان. وفي أصفهان عاد الملك طهماسب إلى رَغَد العيش و غَفَلَ عن أمور الدولة، برغم أنّ (هرات) لا زالت تحت تصرف الأفغان.

وكتب الحزين اللاهيجي بيتين من الشعر، جميلين، يصف فيهما الملك طهماسب اللاّهي عن أمور البلاد هما:

ماذا تريد أيها الملك بهذا الشراب الكثير؟ وما هي الثمرة من وراء هذا السُّكر الذي هو بلا حدود؟ أيّها الملك المخمور، العدو قد أحاط بك من الأمام والخلف، وإنّ الوضع الذي ستؤول اليه، معلومٌ[٤].

ونتيجة لعدم لياقة الملك طهماسب، ولهوه ومجونه، وانكساره أمام العثمانيين الذين وقّع معهم معاهدة مُذِلّة من دون علم نادر قلي، كل تلك الأحداث أدّت بنادر قلي إلى التآمر مع أركان الدولة، من أجل عزل الملك وخلعه من السلطة. وكتب المستوفي حول هذا الأمر:

---

١. استانفورد، ج.شاو، تاريخ امبراطوري عثماني و تركيه جديد: ٤١٣.

٢. المستوفي، زبدة التواريخ: ١٥٥.

٣. المصدر السابق.

٤. محمد علي حزين لاهيجي، تاريخ وسفرنامه حزين: ١٥٥.

«...بعد أن ذهب الملك طهماسب مع نُدَمائِه ونوّابه للخلوة في بستان (هزار جريب)، وصار يلهو ويشرب ويفسق ويلعب هو وأركان الدولة هناك، حيث إنه لم يُبقِ شيئاً لم يفعله ويرتكبه من طربٍ ولهوٍ وفجورٍ، وبقي لمدّة ثلاثة أيام في خلوته مخموراً مدهوشاً مشغولاً بلهوه ولعبه لا يدري ما يدور حوله»[١].

وقد توصّل قادة الجيش إلى خلع الملك عن السلطنة وتنصيب ولده الصغير مكانه، وفعلاً تمّ لَهُم ما أرادوا في ١٧ ربيع الأول سنة ١١٤٥هـ/ ١٧٣٢م، حيث نصّبوا ولده عباس ميرزا (الملك عباس الثالث) ملكاً لإيران[٢]، وصار نادر قلي نائباً للسلطنة.

جلوس نادر على العرش واقتراحٌ لاتّحاد العالم الإسلامي

هيّأ نادر قلي لاجتماعٍ كبير يشمل ممثلين من البلاد كافة في (دشت مغان) عام ١١٤٨هـ . وقد قبل نادرٌ الملوكية بشرط نبذ التعصّبات الشيعيّة الموجودة منذ وجود الجيش الصفوي؛ لأنها تؤدّي إلى وجوب التفرقة في صفوف العالم الإسلامي كما يعتقد هو.

وقد استجاب لهذا الشرط كل الحاضرين في الاجتماع باستثناء علماء الدين الشيعة؛ فتُوِّج نادر شاه ملكاً على إيران في ٢٤ شوال ١١٤٨هـ؛ فكانت المادة التاريخيّة في ذلك الزمان هي «الخير فيما وقع»[٣]، لكن بعض المخالفين لنادر شاه قالوا: إنّ المادة التاريخيّة هي «لا خير فيما وقع» الذي هو ذلك التاريخ نفسه.

وكانت بعض شروطه المقترحة أن يترك الإيرانيون أعمال السبّ والشتم التي أعلنها الملك إسماعيل الأول. وقبول إن يكون مذهب الإمام جعفر الصادق عليه السلام بعنوان الركن الخامس للإسلام. و أن يكون لأتباع المذهب الجعفري ركن خاص في مكّة. وأن

١. المستوفي، زبدة التواريخ: ١٥٨.
٢. المصدر السابق.
٣. المرعشي، مجمع التواريخ: ٨٣.

يعرّف أميراً للحاج في كل سنة يُدير شؤون الحجاج الإيرانيين في الحجاز...»[١].

في رسالة إعلان الجلوس على العرش، التي أُرسلت منها نسخة إلى الدولة العثمانية، جاء فيها أنّ مضمون شرط استقرار الصلح مع الدولة العثمانية هو كما جاء في مراسم جلوس نادر شاه على العرش، حيث إنه تمّ بتأييد وتصويب الحاضرين كافة. وجاء في هذه الرسالة أنه إذا لم يكن هناك موافقة على هذه الشروط فلن تُوقَّع أي معاهدة مع العثمانيين، لكن هذه الشروط لم تعجب البلاط العثماني، لذا لم يوافقوا عليها، بل حتى علماء الشيعة في إيران لم يوافقوا عليها.

يكتب مؤلف (الدرة النادرة) حول هذا الموضوع: «أعيان الدولة العثمانية لم يوافقوا على شرطين منها: المذهب الجعفري، وتخصيص ركن للجعفرية في مكة وعَدّوه مخالفاً للشرع، وقد أرسل الوزير مصطفى باشا والي الموصل اثنين من العلماء لتقديم التهاني والتبريكات للملك الجديد، وبعدها دخل السفراء إلى إيران»[٢]، كان نادر شاه يشعر في تلك المرحلة بوجوب الوحدة الإسلامية بين المذاهب، وقد وضَعَها ضمن الأهداف المهمّة في خطّته السياسيّة.

كتب مؤلف تاريخ إيران الاجتماعي: «ولكن يجب القول: إنّ مساعيه الحقيقيّة في هذا المجال لم يُكتب لها التوفيق خلال فترة حكمه، وإنّ العثمانيين الذين كانوا بحاجة إلى تقليل حدّة الخلافات بين شعبَي الدولَتَين الجارَتَين ورفع النقاشات المذهبيّة بينهما، لم يخطوا أيّ خطوة بهذا الاتّجاه»[٣].

وهكذا بقي الإيرانيون والعثمانيون يعانون من الحروب الدمويّة لعدّة سنوات. فقد هجم نادرشاه على بغداد ثلاث مرات، إلاّ أنّه بسبب المشاكل الداخليّة في البلاد لم يستطع فتح بغداد، ممّا اضطرّه للرجوع إلى إيران من دون نتيجة.

---

١. الميرزا مهدي خان الاسترابادي، جهانكشاي نادري: ٢١٩؛ الدرة النادرة: ٥٩٩؛ محمد شفيع تهراني، حديث نادرشاهي: ١٤.

٢. ميرزا مهدي خان، الدرّة النادرة: ٦٠٢.

٣. رضا شعباني، تاريخ اجتماعي ايران: ٣٩.

نادر شاه وبعد هذا العمر الطويل من الحروب، شعر بالتعب، وأحسّ بأنه صار عجوزاً مريضاً، وتوصّل إلى أنّ العثمانيين لن يقبلوا اقتراحاته المذهبيّة، كما أنه لا يستطيع أن يطبّق كلامه بقوّة السيف، وهنا صمّم تصميمه النهائي. فذهب نادرشاه عام ١١٥٦ هـ لزيارة العتبات المقدّسة، للسعي الجدّي والعملي للتأليف بين الشيعة والسنّة، فهيّأ مجلساً كبيراً في مدينة النجف الأشرف حضره كبار العلماء من الفريقين، وقد عُقد هذا المجلس المذهبي في النجف بعد عشر سنوات من انعقاد مجلس دشت مغان. وهذا الأمر يُعدّ من الأمور النادرة والجميلة في تاريخ العالم، وبالخصوص تاريخ الشرق الأوسط، الذي يهدف إلى توجيه المذاهب الإسلاميّة وجْهَتها الصحيحة.

جمعيّة النجف الدينيّة «وثيقةُ اتّحاد العالم الإسلامي»

قرر نادرشاه هذه المرّة أن يغضّ الطرف عن الشرطَين الَّذَين شَرَطَهما سابقاً، والذي سعى عشر سنوات من أجل الحصول على تطبيقهما، وحصل ما حصل من قتل وقتال دونهما. قرّر أن يحفظ ماء الوجه من خلال الوصول إلى صلح قاطع وثابت مع العثمانيين.

كاتب تاريخ (جهانكشا) يقول: «استقبل أحمد باشا موكب الملك استقبالاً حارّاً. وقد كان مأذوناً من قِبَل البلاط العثماني في التوصّل إلى الوفاق المذهبي مع إيران، لذلك أرسل ممثله المذهبي المفتي العثماني الكبير شيخ الإسلام عبد الله بن حسين المعروف بالسويدي، للنجف من أجل التباحث مع علماء النجف والكاظمين وساوه وأصفهان ومشهد وبخارا وبلخ وهرات وقندهار»[١].

ممثلو إيران في هذه الهيئة هم (الملا علي أكبر الملا باشي، و الميرزا مهدي خان الإسترآبادي)[٢].

دوّن المؤرخ الرسمي لنادر شاه الميرزا مهدي خان، وثيقة بإمضاء وختم جميع العلماء

---

١. ميرزا مهدي خان، تاريخ جهانكشا: ٣٠٠.

٢. المصدر السابق .

الحاضرين في الهيئة في شوال عام ١١٥٦هـ، جاء في قسم من هذه الوثيقة ما يلي:

...في الوقت الذي حضر فيه العلماء والمتحاورون وزاروا النجف الأشرف وكربلاء المقدسة والحلّة وتوابع بغداد، جدّدوا العهد في تنفيذ أوامر الملك التي تقول: الحمد لله الذي لم يجعل هناك فتوراً وتقصيراً في مذهبنا الإسلامي... وتزيّن المحفل بوجود علماء الإسلام المكرّمين الذين جلسوا للتحاور فيما بينهم، ليشربوا من المنهل المحمّدي العذب، الصافي من الأكدار والشكوك والشبهات، واختاروا أن ينهلوا من عَذْبهِ ليزدادوا صواباً وسداداً...[١].

وكتب إقبال الآشتياني حول هذا الموضوع:

... زار نادر شاه عام ١١٥٦هـ العتبات العاليات في النجف وكربلاء والكاظمين، وزار أيضاً قبر أبي حنيفة في بغداد. ثم طلب علماء الشيعة والسنّة في كربلاء و الحلّة وبغداد والكاظمين أن يلتقوا في النجف مع علماء إيران، بخارا، وأفغانستان الذين جاؤوا مع نادر شاه، وأن يجلسوا معهم للتذاكر في موارد الاختلاف بين المذهَبَين، لكي يرفعوا الإشكالات العالقة فيما بينهم.

وكانت هذه المباحثات حسب أوامر الملك نادر شاه، حيث أُقيمت في المخيّم العائد له في النجف. وقد ختَمَ هذا المؤتمر أعماله في ٢٤شوال عام ١١٥٦هـ.

وأنشأ المؤرّخ الرسمي للملك الميرزا مهدي خان، وثيقة بهذه المناسبة، وكتب مؤلّف (الدرّة النادرة) و(جهانكشاي نادري)، أنّ الوثيقة كُتبت وصادَقَ عليها علماء الفريقَين[٢].

وبرغم أنّ (نادر شاه) يكنّ الاحترام الكامل والحب الخالص لعلي بن أبي طالب عليه السلام وأهل بيته، «يمكن استخلاص هذه الحقيقة من خلال مراسلاته الرسمية، واهتمامه في

١. متن الوثيقة في (جهانكشاي نادري):٣٠٠؛ محمد كاظم مروي،عالم آراي نادري٣: ٩٨٤؛ شيخ عبد الله السويدي، جاء في كتابَيه «النفحة المسكية في الرحلة المكيّة» و«الحجج القطعية لاتفاق الفرق الإسلامية»..

٢. عباس إقبال آشتياني في مجلة (يادكار)، العدد ٦: ٤٦ جاء بشكل كامل .

تذهيب وتعمير وتزيين مرقد ذلك الإمام الهُمام وسائر الأئمّة المعصومين عليهم السلام، وكذلك احترامه للمذهب الجعفري»، برغم كل ذلك لكنه طلب من الشيعة في ذلك المجلس الكبير رفع سب الخلفاء من أجل الوحدة بين المسلمين، وطلب من أهل السنّة جعل المذهب الجعفري في مصاف المذاهب الأربعة الأخرى.

وقد تقبّل علماء الفريقين تلك الدعوة في ذلك المجلس الذي يضمّ علماء الشيعة والسنّة، ولكن لم يُعمل به.

نعم، بذل نادرشاه جهده في سبيل اتّحاد العالم الإسلامي، وجَعَلَ نفسه بكل تواضع الأخ الأصغر للسلطان العثماني. وهذا يدلّ على عفوه وحُسن نيّته.

ملكٌ مثل نادرشاه، صاحب الفتوحات الكبيرة، وملك الملوك الذي جلس بديلاً عن أربعة ملوك، كما صرّح هو بذلك،وهو ملك إيران وأفغانستان وتركستان و الهند في آن واحد، وأيضاً كان يحتلّ جزءاً من الأراضي العثمانية، مع كل ذلك يعطي أمراً لإظهار حُسن النيّة، لا يمكن أن يكون ذلك إلاّ تعبيراً فعلياً عن حُسن نيّته ولا شيء غيرها.

الشيخ عبد الله السويدي، شيخ الإسلام العثماني الكبير في هيئة النجف الدينية، يقول في كتابه المعروف (الحجج القطعيّة لاتّفاق الفرق الإسلامية) الذي يُعد صورة مكتوبة للاجتماع الكبير المسمّى هيئة النجف الدينية، يقول الشيخ مصرّحاً بحُسن نيّة الملك نادرشاه: «... قال لي نادرشاه بعد اختتام ذلك الاجتماع الكبير في النجف: أريد أن أُرسلك إلى أحمد باشا حاكم بغداد، وأنا أعلم أنه ينتظرك. ولكن أحب أن تبقى إلى يوم غد؛ لأنني أمرت بإقامة صلاة الجمعة غداً في مسجد الكوفة، وقرّرت أن يُذكر الصحابة بالترتيب على المنبر، وأن يُذكر أخي الكبير السلطان العثماني بالخير والألقاب الحسنة، قبل أن يذكروني بالدعاء، ويذكروا أخاه الأصغر الذي هو أنا بألقاب أقلّ منه؛ لأنه على الأخ الأصغر أن يوقّر أخاه الأكبر ويحترمه ويكرّمه..»[1]، ثم قال لي: في الحقيقة إنّ السلطان العثماني أكبر منّي وأفضل؛ لأنه سلطان ابن سلطان، أمّا أنا فقد

١. الشيخ عبد الله السويدي، الحجج القطعية لاتّفاق الفرق الإسلامية: ٢٥.

ولدتُ ولم يكن أبي ولا جدّي سلطاناً[١].

وربما كان صنيع نادرشاه وقصده من هذه الحركة هو كسر غرور السلطان العثماني الذي يطلب الجاه له ويقدّم دوماً مصالحه على مصالح المسلمين، فلعلّه يكون له رضىً في تطبيق هذه المعاهدة وعدم الإخلال ببنودها.

١. المصدر السابق.

العلاقات السياسية بين الصفويين والعثمانيين
منذ معاهدة زهاب حتى سقوط إصفهان

د. ابو الفضل عابديني[1]

الأوضاع الإيرانية عشية معاهدة زهاب

«وصل الملك صفي إلى السلطة (١٠٣٨هـ/ ١٦٢٨م) بعد الملك عباس الأول، وقد كان اسمه سام ميرزا ابن نواب كيتي ستان عباس الماضي، وبعد جلوسه على العرش غيّر اسمه إلى اسم ابيه الملك صفي»[٢]، وكان عمره ثمانية عشر عاماً عندما جلس على العرش، وقد أفنى عمره كلّه في داخل البيت الملكي، وكان يدير البلاد بالشدّة والقسوة والقتل، حتى لم يبقَ بعيدٌ ولا قريب من التُرك أو الطاجيك إلاّ أفناهم كلّهم «حتى وصل به الأمر إلى الإجهاز على الذكور من أفراد السلطنة فَقَتَلَهم، واجتثّ من إيران جذور الأُسَرِ المُخلصة أمثال إمام قلي خان الذي فتح هرمز، وكنجعلي خان زيك نفاه من إيران[٣].

تاورنييه، السائح الفرنسي المعروف، الذي سافر إلى إيران في عهد الملك سليمان ووصل إلى بلاط الملوك الصفويين، ونقل لنا الكثير من الحكايات المروّعة عن فساد البلاط وأصحاب البلاط، وأيضاً عن الخيانات التي ارتكبها الملك صفي من ضمنها؛

---

١. عضو الهيئة العلمية في جامعة طهران.

٢. المستوفي، تاريخ زندكاني من: ١٠٥.

٣. الشعباني: ١٥؛ ادوارد براون: ١١٩.

«قَتْـلُ الملكة من خلال ضربها خمس طعنات بالخنجر»[١].

ويضيف مؤلّف روضة الصفا قائلاً: «... أولاد الملوك الذين ينحدرون من أصول صفوية ممّن لا حَظَّ لهم في الحياة ولا أهميّة، والذين كانوا يتمنّون الموت، صاروا للموت أقرب منهم للحياة[٢].

إنّ مقتل القادة الإيرانيين الكبار وخلوّ الدولة من أهل الخبرة، بَعَثَ على تزلزل الدولة، حتى انتصرَ العثمانيون وخسرت إيران، ومن ثمّ اضطرّت إيران إلى توقيع معاهدة زهاب التي جاءت ـ تماماً ـ في ضرر إيران. يكتب لاكهارت في هذا الصدد: «كان السبب في انكسار إيران في المعركة مع العثمانيين هو فقدانها لقادتها المُجرّبين، ففي عام ١٠٤٩هـ/ ١٦٣٩م خَسِرَت إيران مدينة بغداد[٣]، ومن ثمّ خرجَت بلاد ما بين النهرين من سلطنة إيران وهيمنتها.

لم يجرؤ السلطان مراد العثماني بعد معركته الأخيرة مع الملك عباس الأول على التعرّض لتراب إيران، ونتيجةً لمعرفته بأحوال البلاط الصفوي الوخيمة، وتَنَفّر الرعيّة نتيجةً للدماء التي سفَكَها الملك صفي بوحشيته، سيما دماء الأمراء والقادة، فكّر السلطان مراد الثاني ـ مع تلك الأوضاع المتردّية ـ بغزو إيران واقتطاع مجموعة من الولايات التابعة لها، فجهّز لذلك الجيوش وحشدها على الحدود مع إيران. كتب مؤلّف زبدة التواريخ «في سنة ١٠٣٩هـ/ ١٦٣٠م، والتي تُصادف السنة الثانية لجلوس الملك صفي على العرش، جاء رومية بقيادة مصطفى باشا إلى قلعة إيروان، واحتلّ القلعة بوقت قصير، أما أهل قلعة إيروان فقد أبرزوا له الولاء والطاعة. وفي سنة ١٠٤١هـ/ ١٦٣٢م أرسل الملك صفي مَدافِـع كثيرة نحو قلعة إيروان، ودخل القلعة فاتحاً بعد حصارٍ دام ستة أشهر[٤]. وفي اليوم التالي دخل الملك صفي بنفسه إلى القلعة،

١. تاورنيه ١٣٣٦، ص ٤٨٧، الفلسفي (دستهاي خون آلود) الأيادي الملطخة بالدماء: ٢٢٢.

٢. الهداية ٨: ٦٨٨٠.

٣. لاكهارت: ٢١.

٤. المستوفي: ١٣٧٥، ص ١٠٦؛ ولي قلي شاملو: ٢١٦.

وأبدَت جيوش قزلباش كلّها الرضا والطاعة والتأييد، وفي المقابل حصلوا على عطايا وهدايا كثيرة من السلطان. ثم رجع الملك إلى إصفهان بعد أن نظّم أمور القلعة هناك.

وهكذا، لم يستطع الجيش العثماني فعل شيء في آذربيجان، وفي بغداد أيضاً اشتبك مع المقاومة التابعة لقلي خان والي قزلباش والذي دافع بجسارة وجلادة عن المدينة ممّا أدّى إلى عدم تقدّم جيوش الأعداء إليها، ورغم ذلك كلّه وقعت هزيمة للجيش الذي كان يقوده زينل خان شاملو في حدود كردستان ممّا أدّى إلى دخول الأتراك تراب إيران. لكنّ عزيمة الملك صفي لم تُفلّ في سبيل إنقاذ بغداد، وأجبر القائد العثماني الموكّل بمحاصرة بغداد على فكّ الحصار عنها[1].

في عام ١٠٤٥هـ قامت الدولة العثمانية بالتحرّش بإيران مرّةً ثانية، فهجمت على حدود نخجوان وحاصرت إيروان، كما قامت باحتلال تبريز وأحرقت قسماً منها، لكنّ البرد الشديد القارص أجبرها على الرجوع. استعاد الملك صفي آذربيجان، كما فكّ الحصار عن إيروان وأنقذها، وهكذا باء هجوم العثمانيين على إيران بالفشل مرّةً أخرى[2].

كتب مؤلّف تاريخ نعيما، حول غارات السلطان مراد على تبريز: «... أغارَ على مدينة تبريز وخرّبها باستثناء مسجد السلطان (حسن بادشاه) الملك حسن والذي كان قد بناه أهل السنّة، فقام بتعميره ولم يخرّبه»[3]. ولم تنتَهِ الخصومات بين إيران والعثمانيين عند هذا الحد، فلم يمضِ وقتٌ طويل حتى تجدَّدَت الغارات العثمانية على أرض إيران. وهذه المرّة تعرّضت بغداد للحصار مرّتين، وبقيت ستّة أشهر تصدّ الهجمات العثمانية وتقاومها، لكن بسبب قلـّة المُؤَن اضطرّوا للتسليم (١٠٤٨هـ/ ١٦٣٨م). ويكتب وحيد القزويني: «عساكر آل عثمان بقيادة السلطان مراد نفسه هذه المرّة، قاموا بالهجوم

١. المستوفي: ١٠٧.

٢. الوحيد القزويني: ٥٠، ولي قلي شاملو: ٢٥٥؛ استانفورد جي: ٣٦٦.

٣. تاريخ نعيما: ٣.

على العراق واستطاعوا أن يفصلوا أشرف وأنفس أعضاء هذا البلد عن جسده»[١] بعبارة اخرى: لقد انتُزعت بغداد في سنة ١٠٤٩هـ/ ١٦٣٩م من جسد الدولة الإيرانية، وصار هذا الانفصال رسمياً حسب معاهدة الصلح المنعقدة بين دولة إيران والدولة العثمانية.

ويكتب مؤلّف زبدة التواريخ: «.. على كلّ تقدير، وقع الصلح بعد مجيء السفراء، وطيّ المراحل المتعدّدة، وقد عُرض على الملك صفي كيفية وقوعه ومراحله، وبعد أن قاموا بكتابة المعاهدة أخذ كلّ من الطرفين المتعاهدين نسخةً ملفوفة من المعاهدة، فرجع الرومي إلى بلاده بينما رجع القزلباشيّة إلى إصفهان، وقد انشغل الملك (ظلّ الله في الأرض) بتنظيم أمور إيران..»[٢]. وقد عُرف هذا الصلح بمعاهدة زهاب، باسم المنطقة التي عُقد فيها، ويعرف عند العثمانيين بمعاهدة قصر شيرين، وحسب هذه المعاهدة صارت بغداد تحت سيطرة الأمراء العثمانيين، بينما وقَعَت منطقة إيروان تحت سلطة القادة من الجيش والمعروفين بـ(قزلباش)، وكان ممثل إيران في ذلك الوقت محمد قلي خان[٣]، ولأنّ معاهدة زهاب تؤمّن مصالح العثمانيين أكثر، فقد استمرّت في التطبيق فصار الجنود نتيجتها ميّالين إلى الدعة والراحة، كما حصل مع الملك صفي نفسه.

ظلّت هذه المعاهدة نافذة المفعول حتى في زمان نادر شاه وكريم خان زند، واستمرّ في تطبيقها كلٌّ من العثمانيين والإيرانيين لفترة طويلة.

بنود معاهدة زهاب (١٠٤٩هـ/١٦٣٩م)

تعتبر معاهدة زهاب مُنْعَطَفاً تاريخياً في أوضاع إيران وعلاقاتها الداخلية والخارجية، وتحظى بأهمية خاصّة في الجانب السياسي والاقتصادي والتاريخي. وممّا يؤسف له أنّ

١. القزويني: ٥٢.
٢. المستوفي: ١٠٨.
٣. القزويني: ٥٢.

أصل هذه المعاهدة غير موجود لا في وثائق دولة إيران ولا في وثائق الدولة العثمانية؛ فكلّ مصدر من المصادر ينقل المعاهدة بشكل منفصل عن المصدر الآخر، لذا نجد اختلافاً كبيراً في نصوصها؛ فمؤلّف (رسالة التحقيقات السرحديّة) يكتب حولها فيقول: «في الحقيقة، إنّ أصل المعاهدة المذكورة والتي هي عبارة عن تصديق بين مَلِكَين، غير موجودة عند كلا الدولتين فالمعاهدة فُقدَت في إيران بسبب طول الفترة، وعند العثمانيين بسبب تلفها حرقاً، أما الموجود فهو مستند مكتوب بخط اليد ـ بتعبير العثمانيين ـ من السلطان مراد الرابع إلى الملك صفي»[1].

ولحسن الحظ وُجدت هذه المُسَوّدة أخيراً في وثائق رئيس الوزراء في اسطنبول، وصارت مرجعاً لبعض الكتّاب، فصُوّرت وهي موجودة مع إحدى المقالات محفوظةً تحت هذا العنوان في اسطنبول: Osmunli Arsivi daire Busbakanligi , Ali Emir Transifi , no:٧٠٧»

وفيما يلي بعض النصوص المختلفة للمعاهدة جِئنا بها للمقارنة، كي نحدّد نقاط الاشتراك والاختلاف، ونبيّن القَدْر المتيقّن لها. وقد نقل نصّ المعاهدة في المصادر التالية: المتن التركي في (عباسنامه) الرسالة العباسيّة: ٥٠؛ ومنتظم الناصري: ٩٤٠؛ وجاء النصّ الفارسي والتركي معاً في خلاصة السير: ٧٤ ـ ٨١؛ ومجموعة معاهدة إيران التاريخية: ١٩٣؛ وتاريخ نعيما: ٣٤٩؛ وتاريخ العلاقات الإيرانية العثمانية لمحمد علي حكمت؛ ورسالة التحقيقات السرحديّة: ٥١؛ ومنتخب الوثائق السياسية الإيرانية العثمانية ج ٢؛ وأصل المسوّدة موجود في وثائق رئيس الوزراء العثماني تحت رقم ٧٦٧، مكتب علي الأميري.

موارد الاختلاف في نسخ مصادر المعاهدة

تختلف مقدّمة المعاهدة في جميع المصادر، ففي المنتظم الناصري ومسوّدة أصل المعاهدة، جاء فيها اسم الملك صفي صريحاً مع تعريفٍ بشخصيـّته وتوصيف له؛ أما في

---

١. ميرزا جعفر خان مشير الدولة، رسالة التحقيقات السرحدية: ٨١.

باقي المصادر ـ سيما خلاصة المسير التي كُتبت في زمن الملك صفي نفسه ـ فلم يَرِدْ أيّ من ذلك؛ فقد جاء في المصدرين المذكورين أعلاه، وصف الملك صفي: «.. صاحب الجلالة، ذو المناقب العالية، والرتبة السامية، والمنزلة العالية، الجالس على عرش إيران، حامي إقليم فارس ومازندران، القائد ملك العجم، الملك صفي أدامَ الله ظلّـه بعناية ربّه الوفي..»[١]، وهذه الجمل غير موجودة في بقيّة نصوص المعاهدة.

في مقدّمة (مجموعة معاهدات إيران مع الدول الأجنبية) حُذفت المجاملات السائدة آنذاك، ويبدأ النص بهذا الشكل: «.. وبعد، عمدة الخواص والمقرّبين صاروخان (ساروخان) زيدَ رُشده أُرسل إلى الوزير الأعظم الجليل القدر، والدستور الأعظم، والمشير الأفخم لمصطفى باشا أدام الله تعالى إجلاله، والذي هو قائدنا في المشرق. وقد التقاه في منطقة زهاب، وتباحثوا حول تنظيم أمور الصلح والعهود المقطوعة بينهما، وكذلك الأمور المتعلّقة بالحدود..»[٢]، وكذلك في مقدّمة (عباسنامه) و(خلاصة السير) حيث ذُكرت ألقاب وعناوين كثيرة للسلطان العثماني، فيما حذفت في المصادر الأخرى كأصل مسوّدة المعاهدة: «.. ملاذ أعاظم السلاطين، معاذ أكارم الشرفاء، ناصر الإسلام والمسلمين، قاهر الكفرة والمشركين، سلطان البرّين والبحرين، شريف المَشرقين والمَغربين، خادم الحرمين الشريفين، عين الإنسان وإنسان العين، المؤيـَّد بتأييدات الملك المُستعان، والموفق بتوفيق المنّـان، لا زالت خلافته ممتدةً إلى آخر الزمان..»[٣].

وهناك بعض المطالب في (عباسنامه) و(خلاصة المسير) جاءت أواخر معاهدة زهاب، فيما لم نجدها في سائر المصادر؛ فقد ذُكر هناك بعض الكلمات حول حرية التنقل للتجّار والناس ذهاباً وإياباً، والتآلف بين الشعب العثماني والإيراني، ولم تُذكر في

---

١. اعتماد السلطنة؛ مسوّدة أصل المعاهدة، مكتب علي الأميري، رقم ٧٦٧.

٢. مجموعة معاهدات إيران مع الدول الأجنبية، ١٣٢٦هـ/١٩٠٨م: ١٩٢؛ وأصل مسوّدة المعاهدة، رقم ٧٦٧ رئاسة الوزراء اسطنبول.

٣. وحيد القزويني:٥١؛ محمد معصوم ابن الخواجكي الإصفهاني: ٢٧٢.

المصادر الأخرى[١]. والأهم من ذلك كله جاء في (منتظم الناصري) و(مجموعة المعاهدات) و(مسوّدة أصل معاهدة زهاب) التأكيد على شرط عدم سبّ وشتم الخلفاء وأمّ المؤمنين عائشة من قِبَل الإيرانيين وإلاّ فسوف لن يقع الصُّلح «.. أحد الشروط الصريحة والمعتبرة في المعاهدة في زمن سعادت اقتران أجدادنا أنار الله براهينهم مع الذين أُرسلوا من أجدادكم؛ وبموجب مفهوم كلمة (الدين النصيحة) فإنّ بعض الأسافل والأداني الذين هم تحت حكومتكم، قد تطاولوا بألسنتهم على الشيخَيْن وذي النورين والزوجة المطهّرة لرسول الثقلين، وسائر الأصحاب المنتجبين والأئمة والمجتهدين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، وهذا ممنوع مادام الصلح قائماً وثابتاً إلى انتهاء القرون..»[٢]، وهذا ما لم يذكر في (عباسنامه) التي تعتبر من الأقدم والأسبق، ولا في (خلاصة السير) التي كُتبت في عهد الملك صفي نفسه، ومن المحتمل أن يكون هذا المطلب قد أضافه العثمانيون فيما بعد، لأن هذه الجمل مُهينةً وبعيدة عن الآداب والأخلاق الدبلوماسية، علاوة على كل ما قيل؛ فإنّ هناك اختلافات أخرى بين النصوص المكتوبة، لكن بعض الموارد موجودة متشابهه في كل المصادر أو على الأقل قريبة من بعضها.

الموارد المشتركة في مصادر المعاهدة

ممّا توافقت عليه أكثر النسخ الحدودُ التي باتّجاه بغداد وآذربيجان، والتي تسمّى جسان (جصان) وبادرائي (بدره) متعلّقة بالعثمانيين، وكذلك قصبة مندليج (مندلي) ودُرتنك ودرنه والصحاري التي بينها، كلّها متعلّقة بالعثمانيين. أما الجبل الواقع بالقرب من هذه المناطق فهو لإيران، أما سر ميل (ميل باشي) فقد حدّدوا سوراً إلى دُرتنك، كما أعطِيَت درنه للعثمانيين، وعشيرة الجاف وهي القبائل المعروفة بضياء الدين

١. وحيد القزويني: ٥٣؛ ومحمد معصوم: ٢٧٤.
٢. مسوّدة أصل معاهدة زهاب، رقم ٧٦٧ مكتب علي الأميري، اعتماد السلطنة: ٩٣٤ / مجموعة المعاهدات، ١٣٢٦هـ/ ١٩٠٨ ١٩٣.

وهارون، متعلّقة بالعثمانيين، أما (بيزة) وزرد ولي (هره ودوني) فهي لإيران، وقلعة زنجير الواقعة على الجبل غرب القلعة المهدّمة فهي للعثمانيين؛ أما القرية الواقعة شرق القلعة فهي لإيران.

وبالقرب من (شهر زور) هناك جبل واقع أطراف قلعة الظالم، وكلّ نقطة منه تُشرف على القلعة المذكورة، وقد سيطر عليه العثمانيون وأخذوا بالحفاظ عليه، وقلعة أورمان مع القرى التابعة لها والتي تقع ضمن منطقته صارت أيضاً للطرف المقابل (إيران). وعُيّنت كدوك جغان لشهرزور، كما عيّنت لها حدود قزلجة وتوابعها للعثمانيين أما مهربان مع توابعها فأصبحت لإيران. وقد قرّر الطرفان هدم حدود (وان) والقلعة الكبيرة (قوتور)، وكذلك ماكو وقارص وقلعة مغاز برد. وتعهّد الطرفان الوفاء بمقرّرات المعاهدة، كما أنّ عليهم مراعاة جانب الصداقة والأُلفة والمحبّة فيما بينهم.

ومن بركات هذا الصلح ويُمنه أنّ كل الناس كانوا مسرورين؛ كما أنّ أطراف ممالك عبادان وطبقاتهم الذين ينعَمون بالأمن والأمان إلى نهاية الزمان هم أيضاً يرتعون بالفرح والسرور، وراحة الحال وفراغ البال، ومن قلبٍ صافٍ ونيّةٍ خالصة لحكم ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾ تعاهدنا على الوفاء لهذه القوانين والالتزام بها والاجتناب عن مخالفتها وكَسْرها ﴿**فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّما يَنْكُثُ عَلى نَفْسِهِ**﴾ والسلام على من اتّبع الهدى، حرّرت في أوائل شهر شوال عام ١٠٤٩هـ[١].

تبعات ونتائج معاهدة زهاب

عُقدت هذه المعاهدة في منطقة (زهاب) حسب أوامر الملك صفي والسلطان مراد الرابع عام ١٠٤٩هـ/ ١٦٣٩م، بحضور مصطفى باشا ممثل العثمانيين وصاروخان ومحمد قلي خان ممثلين عن إيران؛ وفيها تبعات سياسية واجتماعية واقتصادية خاصّة؛

---

١. وحيد القزويني:٥٣؛ محمد معصوم:٢٧١؛ اعتماد السلطنة:٩٤١؛ مجموعة المعاهدات، ١٣٢٦ هجري: ١٩١، مصطفى نعيم: ٣٩٤؛ أصل مسوّدة المعاهدة تحت رقم ٧٦٧، تصنيف علي الأميري رئاسة الوزراء اسطنبول.

لأنّ هذه المعاهدة تصبّ في نفع العثمانيين.

لقد أدّت المعاهدة إلى انتزاع بغداد رسمياً من إيران بعد نزاع طويل في مقابل منح إيروان لإيران، ومن توابع بغداد التصرّف بالبصرة وكلّ المناطق الواقعة مابين النهرين، والتي تحظى بأهمية اقتصاديّة وتجاريّة خاصّة وحركة تنقّل مهمّة. وقد خَرَجَت المدن المقدّسة من سلطة الإيرانيين، لذلك واجه التجّار والزوّار مشاكل في الذهاب والإياب والتنقّل والتجارة في هذه المناطق؛ فقسمٌ من آذربيجان عادت تحت تصرّف العثمانيين؛ لأنّ هذا الصلح أكثره يصبّ في نفع العثمانيين، وقد استمرّ تنفيذ بنود المعاهدة لفترة طويلة.

وهكذا انتهت فترة استيلاء إيران على منطقة ما بين النهرين، بل فقدت إيران في الواقع كلّ ما كان تحت تصرّفها في زمان الملك عباس الأول، وذلك في مدّة قصيرة، فقد كان هذا الصلح في أغلبه لصالح الدولة العثمانيّة؛ كان أمل العثمانيين وحلمهم التسلّط على بغداد؛ لأهميّتها وموقعيّتها الحسّاسة؛ فلم يأخذوها إلاّ بعد نزاعات طويلة؛ فحصلوا بهذه المعاهدة على حلمهم القديم، ولم يكن ذلك احتلالاً لمدينة واحدة بل كأنّه تسلّط على شعب ودولة.

لقد خسر العثمانيون الآلاف من جنودهم وبعض قادتهم في هذا الطريق من أجل الوصول لغايتهم في الانتصار، ومن ضمنهم محمد باشا الوزير الأعظم وبعض الباشوات المعظّمين[١]. لم يكن التسلّط على بلاد ما بين النهرين وطرق المواصلات الشرقية والغربية امتيازاً قليلاً حصل عليه العثمانيون، يقول مؤلف روضة الصفا: «بالجملة، فإنّ قلعة بغداد فُتحت خلال أربعين يوماً (١٨ شعبان ١٠٤٨هـ/ ١٦٣٨م)، وغيرَ عليها فاستشهد خلقٌ كثير، وصار الضَريحَين المُبارَكَين للإمامين الكاظمين بأيدي الجيوش الغازية، وقد تجاسروا على أضرحة أولاد رسول الله صلى الله عليه وآله»[٢].

١. الهداية: ٨٩٩؛ اعتماد السلطنة: ٩٤٠.

٢. الهداية ٨: ٩٨٩٨.

إيروان تابعة لإيران

يُمكن القول: من النتائج الإيجابيّة لصالح إيران في هذه المعاهدة تعلّق مدينة إيروان وقلعتها بإيران مقابل بغداد؛ فأهمية إيروان مثل بغداد؛ فقد كانت هذه المدينة في معرض غزو كلٍّ من الدولتين: العثمانية والإيرانيّة؛ واحتـُلّت عدّة مرّات من الطرفين، وهذا دليل على أهميـّتها الكبرى، كما وقعت لأجلها حروب بين الدولتين لعدّة مرّات؛ فعام ١٠٤٤هـ احتلـّت جيوش (قزلباش) قلعة إيروان، فقام السلطان مراد بمحاصرة القلعة بجيش كبير[١]، وكان طهماسب قلي خان القاجاري ـ ابن امير كونه خان ـ يُدير شؤون القلعة، لكن ونتيجة عدم وصول الإمدادات والمساعدات إليه، وانزعاجه من قائد قوّاته الكُرجي الذي لا يذكر منه إلاّ ذكريات أليمة، سلّم القلعة إلى مراد خان خوندكار. وبعدها أبقى السلطان مراد مجموعةً من الجيش العثماني في القلعة، ثم أرسل طهماسب قلي خان إلى الروم، بينما تحرّك هو وجيوشه نحو تبريز التي حوّلها إلى خراب، وعاد بعدها إلى الروم. وجاء الملك صفي في شتاء عام ١٠٤٤هـ إلى تبريز، وأخذ ببذل المال الواسع والعطايا الجليلة لتأمين المقاتلين وتهيئتهم للقتال؛ وفعلاً جمع منهم الكثير وهجم على قلعة إيروان وحرّرها من أيدي أعدائه وصارت تحت سلطته مرّةً أخرى وظهر الملك صفي في جامع إيروان، كما خطب الشيخ عبد الصمد الجبل عاملي ـ أخو الشيخ البهائي ـ في ذلك الجامع المسمّى باسم الأئمة الاثني عشر وختم باسم الملك صفي[٢]. وقد تبع منطقة إيروان كلّ من أرمينيا وكرجيا اللّتين أصبَحَتا متعلقتَين بإيران.

فوّض الملك صفي ولاية إيروان إلى كلب علي خان حاكم (لار)،كما نقَلَ المدافع الثمينة التي غنمها إلى إصفهان، بينما تحرّك هو صوب أهر وأردبيل «وقد أقام السلطان مراد في اسطنبول احتفالاً بهيجاً بمناسبة تحرير إيروان وصُنِـع له استقبال عظيم بهذه المناسبة التي لم تَدُمْ طويلاً بسبب سماعه خبر استرداد إيروان مرّةً ثانية بأيدي جيوش

١. مصطفى نعيم ٣: ٢٥٥؛ الهداية ٨: ٦٨٩٤.

٢. اعتماد السلطنة: ٩٣٦؛ الهداية ٨: ٩٨٩٧.

القزلباش»[١].

العلاقات الحميمة بين إيران والعثمانيين بعد معاهدة زهاب

أخيراً انتهت الحروب الطويلة بين إيران والعثمانيين إلى عقد معاهدة صلح بين الدولتين، وتوسّعت العلاقات فيما بينهما حتى وصَلَت إلى مبادلة السفراء وإرسال التُّحَف والهدايا. وقد ورد في كتاب (سفارتنامه هاي عثماني) قائمةً بأسماء السفراء المُنتَخَبين بعد معاهدة زهاب بين إيران والعثمانيين كما يلي:

١ـ محمد قلي خان وساروخان، لإجراء معاهدة صلح زهاب بتاريخ ١٠٤٩هـ/ ١٦٣٩م.

٢ ـ إبراهيم خان ايكرمي، لاستلام النسخة المصدّقة من معاهدة زهاب بالتاريخ المذكور أعلاه.

٣ ـ محمد خان، لتقديم التبريكات بمناسبة جلوس محمد الرابع بتاريخ ١٠٤٩هـ/ ١٦٣٩م على العرش؛ لأن السلطان مراد الرابع مات في شوال ١٠٤٩هـ إثر إفراطه في شرب الخمر، فاستلم أخوه السلطان إبراهيم خان الحكومة بطلب من بنكجريان[٢].

٤ ـ بير علي، بتاريخ ١٠٦٦هـ/ ١٦٥٦م.

٥ ـ كلب علي خان، لتقديم التهاني والتبريكات بمناسبة جلوس أحمد الثاني بتاريخ ١١٢١هـ/ ١٦٩٢م.

٦ ـ عبد المعصوم حاكم خراسان، في سنة ١١١٢هـ/ ١٧٠٠م.

٧ ـ مرتضى قلي خان حاكم نخجوان، في عام ١١١٧هـ/ ١٧٠٦م، وقد ذهب للعثمانيين في مقابل سفارة دري أفندي عام ١٧٢١م[٣].

---

١. الهداية: ٦٨٩٨؛ واعتماد السلطنة: ٩٣٦.

٢. الهداية: ٦٨٩٨.

٣. الرياحي، سفارتنامه عثماني: ٤٣.

وقد ورد في الكتاب المذكور عدّة سفراء عثمانيين جاؤوا إلى إصفهان وهم: ١ ـ بستاني، وهو أحد أفراد الحرس السلطاني، جاء عام ١٠٥٨هـ/ ١٦٤٨م. ٢ ـ إسماعيل آقا، ووجوده كان لنقل الرسائل في عام ١٠٦٩هـ/ ١٦٥٩م. ٣ ـ عبد النبي جاوش، جاء عام ١٠٧٨هـ/ ١٦٦٧م. ٤ ـ محمد بيك مكتب الأميني مع النحيفي الشاعر جاء من طرف مصطفى الثاني عام ١١٠٩هـ/ ١٦٩٧م. ٥ ـ محمد باشا مع النحيفي الشاعر عام ١١١٢هـ/ ١٧٠٠م. ٦ ـ أحمدي الدري أفندي، وجاء عام ١١٣٤هـ/ ١٧٢١م[١].

العلاقات الإيرانية العثمانية في زمن الملك عباس الثاني (١٠٧٧ - ١٠٥٢ هـ / ١٦٦٦ - ١٦٤٢ م)

بعد وفاة الملك صفي، جلس ابنه الملك عباس الثاني مكانه، وقد اهتمّ هذا الملك الجديد بالالتزام الكامل بمعاهدة زهاب مثلما كان يفعل أبوه، وكان يتحاشى وقوع أيّ سوء تفاهم مع الدولة العثمانية، «واستمرّ حكم الملك عباس الثاني ٢٤ عاماً، استطاع خلالها أن يحافظ على العلاقات الوديّة بين الدولتين»[٢]، وقد تقارن حكمه خلال ربع قرن مع حكم السلطان إبراهيم (١٠٥٨ ـ ١٠٤٩هـ) وكذلك السلطان محمد الرابع (١٠٩٩ ـ ١٠٥٨هـ)، وكانت بداياتها أن انتـهَج القادة سياسة التعايش السلمي بين دولهم، بحيث كتَبَ مؤلّف عباسنامه عن العلاقات الحميمة جداً فقال: «السلطان إبراهيم الذي وصل إلى سلطة الروم بعد الملك مُراد، بعث برسالةٍ وديّة إلى إيران، بعثها مع السفير (يوسف آقا)، وتشرّف السفير المذكور بحضور مراسم الاحتفال بالنوروز المقامة في قاعة سعادت آباد، والتقى الملك هناك؛ حيث أَمَرَ باحترام السفير العثماني والتعامل معه بالحفاوة والتكريم. وقد استقبله أولاً ميرزا تقي اعتماد الدولة، وبعد ذلك جاني قربان قورجي باش، وآخرون استقبلوا السفير العثماني بما يليق بمقامه (الوحيد القزويني: ٥٤).

١. المصدر نفسه: ٤٤.

٢. مجلة إيرانشهر١ : ٤٤٣.

وأشار مؤلف (فارسنامه الناصري) بالعلاقات الحميمة واللقاءات الحارّة بين الدولتين، وكتب قائلاً: «.. وفي سنة ١٠٥٢ من الهجرة، بعث السلطان إبراهيم خان قيصر الروم من جانبه برسالة ودّية مع السفير، تتضمّن التهنئة له، فأوصلها السفير إلى (الملك عباس الثاني) وصارت محلاً لاهتمامات ذلك الملك» (الفسائي: ٤٧٧).

وقد أرسل الملك عباس الثاني في أوائل جلوسه عام ١٠٥٢هـ/ ١٦٤٢م، مقصود خان إلى اسطنبول سفيراً لبلاده، كي يُعلن للعثمانيين خبر جلوس مخدومه على عرش السلطنة، كما حمل سفير إيران إلى اسطنبول معه الهدايا الثمينة والتي كان يحملها مائة وخمسون شخصاً، وكانت عبارة عن: (٦٠ طاقة من القماش الذهبي، بعض الطاقات من القماش المخملي، خمسة وستين طاقة من القماش الموشّى بالذهب، خمسة وسبعين طاقة من القماش الخفيف يصلح للعمامة، أربعة وسبعين طاقة من القماش الخيطي الخالص، سبعة قناني مملوءة بالمسك والعنبر، أربعة وثلاثين نصلاً من السيوف، ثمانية وعشرين قوساً، ستين إناءً من الخزف الصيني، ستة وعشرين فرشاً، خمسين من الجِمال الذلولة مع وسائل ذهبيّة وأربعة عشر رأساً من الخيول العربيّة الأصيلة) (اعتماد السلطنة: ٩٤٦).

كما أرسل الملك عباس الثاني رسالةً إلى السلطان العثماني إبراهيم خان حمَلَها السفير نفسه، يذكرّه فيها بالعلاقات الحميمة السالفة، ويدعوه فيها إلى توثيق عُرى الصداقة بينهما. جاء في قسم منها: «.. لا يخفى عليكم أنّ الحكمة البالغة تقتضي انتهاء الدنيا لامحالة؛ لذلك فكلٌّ ثقة أنّ الملك الذي هو ظلّ الله، لا زال ينظر إلى الآية: ﴿**وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كانَ مَسْؤُلاً**﴾ (الإسراء: ٣٤)، ويعمل بموجبها في هذا الطريق المبارك، كي يستريح الفقراء من العَناء والعِناد ببركة الدعاء في دوام السلطنة بلا زوال»[1].

ورداً على هذه الرسالة؛ كتب السلطان العثماني رسالة ودّية أرسلها مع حسين باشا إلى الملك عباس الثاني (١٠٥٣هـ/ ١٦٤٣م)، جاء التأكيد فيها على إحياء العلاقات

١. ثابتيان: ٣٤٢.

والمناسبات التي سعى إليها ملك إيران بكلّ جدّيّة[١].

العلاقات السياسية بين إيران والعثمانيين في زمن الملك سليمان (١٠٧٧- ١١٠٥هـ)

ساد الصلح والاستقرار حدود إيران والعثمانيين في زمان سلطنة الملك سليمان وفقاً للمعلومات التاريخيّة المتوفّرة لدينا، وكان الطرفان يحترمان معاهدة زهاب. وخلال تلك الفترة سعى سفراء أوروبا المتواجدين هناك إلى إذكاء نار العداوة وإيقاع الفتنة بين إيران والعثمانيين، لكنّ حِنكة الشيخ علي خان زنكنه، الوزير الأعظم للملك أفشلت كلّ ما خَطّط له الأوروبيّون..

كتب كمبفر في مذكراته حول هذا الموضوع فقال: «الهدف من سفارتنا نحن (الأوروبيون) في البلاط الإيراني، كان أكثره من أجل جرّ ملك إيران إلى تحشيد الجيوش ضدّ الأتراك الذين أخذوا بغداد من جدّه الملك صفي حينما كان الصلح قائماً بينهما، وقد أخفَقَت مساعينا بسبب عدم موافقة الوزير الأعظم على التحشّد»[٢]، كما أنّ سياسة الوزير وصلابته بعثت على عدم تمكّن الأوروبيين من النفوذ إلى قلب الملك سليمان. ويردف كمبفر القول ويأتي بمجموعة من الأدلّة على عدم قبول الوزير الأعظم طلبَ الأوروبيين، ينقلها على لسان الشيخ علي خان: ١ ـ الحرب مع العثمانيين تخالف المقرّرات التي عقدَت مع السلطان العثماني خوندكار. ٢ ـ الظروف التي نعيشها حالياً لا تسمح بهذا العمل. ٣ ـ لا يمكن ـ للبعد بيننا وبينكم ـ أن تتّفق كلمتنا وتتقارب، ونتبادل الأخبار والمعلومات فيما بيننا. بعد ذلك نقل الشيخ علي خان التجربة التي مرّت في زمن الملك عباس الأول قائلاً: «هكذا اتّحاد يكون خطراً؛ لأن الملك عباس كان قد اتّحد مع الافرنج، فيما لم يبادره المسيحيون في الوقت المناسب..»[٣].

---

١. وحيد القزويني: ٢٢٢.

٢. كمبفر: ٥٨.

٣. المصدر نفسه: ٨٦.

ومثلما ذكرنا سابقاً، فإنّ الإيرانيين بذلوا قصارى جهدهم في الحفاظ على تطبيق معاهدة زهاب؛ لكن عدم اهتمام الملك سليمان بأمور الدولة، والقتل الذريع القاسي في زمانه أدّيا إلى تضعيف الجيش الإيراني، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنّ التجربة المرّة لاتّحاد الملك عباس الأول مع الأوروبيين، مَنَعَت من وقوع هكذا اتحاد لأن (مَنْ جرّب المجرّب حلّت به الندامة). هذه العوامل كلّها صارت حاجزاً أمام الطلبات المتكرّرة من الأوروبيين؛ لذلك فإنّ المصالحة بين إيران والعثمانيين والتي جاءت نتيجةً للسياسة الخاصّة التي اتّبعها الشيخ علي خان من جانب، وعدم تشدّد الملك سليمان من جانبٍ آخر، وأيضاً مشاكل العثمانيين مع أوروبا، ذلك كلّه ما كان ليَسمَح بوقوع منازعات مختصرة، فكيف بوقوع حرب بين الدولتين؟!

ينقل (كارري) أيضاً أقوال كمبفر حول الثبات الشديد للشيخ علي خان قائلاً: «كان رئيس وزرائه (أي الملك سليمان) أحد المناصرين الحقيقيين للصلح، وكان يعتقد أنّ العثمانيين كانوا سدّاً منيعاً للإيرانيين أمام المسيحيين؛ فإذا انهزم الأتراك يوماً ودُحروا، فسوف تصل النوبة حتماً للحملة على إيران، ولا يمكن للإيرانيين آنذاك الصمود أمام المسيحيين»[1] «من جانب آخر، فإنّ من حُسن الحظ الكامل للملك سليمان ودولته أنّ الأتراك كانوا في ذلك الزمان مشغولين بالحرب مع الدول الأوروبية، ولم تسنح لهم الفرصة بالهجوم على إيران»[2].

العلاقات السياسية بين إيران والعثمانيين في زمن السلطان حسين (١٠٧٧هـ / ١٦٩٤م)

تعتبر معاهدة زهاب أهمّ ميثاق للصلح بين الدولتين، حيث حدّدَت المنطقة الحدودية بين الدولتين بشكل قاطع، وصارت مُستنَداً للمُعاهدات التي وقعت بعدها، وقد ضَمِنَت هذه المعاهدة الصلح والاستقرار بين البلدين لمدّة قرنٍ كامل. واستمرّت

١. كارري: ٩٣.
٢. مجلّة إيرانشهر ٤: ٤٤٥.

حركة الصلح حتى صار هناك تفاهم متبادل وإظهار محبّة، وتمّ تبادل السفراء بين إصفهان واسطنبول، ولم تقع هناك أيّ مشكلة لإيران من جانب العثمانيين في زمن حكم الملك السلطان حسين.

كانت الأخبار تصل إلى الدولة المركزية في إيران عن طريق الجواسيس الإيرانيين، حيث كانت أخبارهم تحكي عن المناوشات القويّة بين العثمانيين وأوروبا، والمشكلة الأخرى هي مشكلة الأتراك مع عرب البصرة والعراق. كما كانت التقارير تصل من جهة إيروان وتنقل أخبار مواجهات الدولة العثمانية مع الروس، وفي السنة نفسها قدّم سفير إيراني للعثمانيين، والتقى السلطان العثماني هناك، وقد تحدّث مؤلّف (دستور شهرياران) عن هذا السفير، وقال: إنّه أبو المعصوم خان، وأشار إلى استقبال جاوش باشي خوندكار مع جماعة السفير أبو المعصوم، وأرسلوه إلى بيت كان مُعداً له[1]، وقد بالغ كلّ من السلطان والوزير الأعظم وكافة أركان الدولة في احترام السفير الإيراني، بحيث استُضيفَ بما يليق بمقامه، وقد طلب خوندكار من السفير الإيراني أن يطلب من الجنود المرافقين له أداء لعبة الكرة والصولجان أمامه. يكتب النصيري: «.. وقد نصبوا لخوندكار خيمةً إلى جانب الملعب بحيث يستطيع من خلالها أن يشاهد اللعب، وقد نالت طريقة لعبهم إعجاب خوندكار بحيث أعطى اثنين من اللاعبين مبلغاً مقداره عشرون أشرفياً؛ لأنهما كانا من أفضل اللاعبين في المباراة، وبعد ضيافة استمرّت طويلاً، طُلب من السفير الذهاب إلى البلاط لتقديم الهدايا والخلع الملكيّة له ولمرافقيه الأربعين، ثم أعطاه الملك جواب الرسالة مع فرس مرحولة ولجام مرصّع بالجواهر واللآلىء كذكرى من الملك للسفير، وكذلك رأسان من الخيل ولوازمها من لجام موشّى بمادة الميناء»[2].

في مقابل سفارة أبو المعصوم، أرسلت الدولة العثمانية سفيراً يحمل هدايا الملوك؛

١. محمد إبراهيم النصيري: ١٦٥.
٢. المصدر نفسه: ١٦٦.

وذلك لتحكيم أواصر الصداقة وحُبالة المودّة بين البلدين، وقد صادف في تلك الأيام ـ أيام وصول السفير العثماني محمد بيك أمين الدفتري إلى أرض إيران ـ أيام النوروز عام ١١٠٩هـ، وقد قرَّرَت الدولة الإيرانية في تلك السنة إقامة مصيف للسياحة في منطقة بهمنزار، بل إقامة مصائف كثيرة هناك، لكن واحتراماً للسفير العثماني وتكريماً له رجع الملك ومرافقوه إلى العاصمة لاستقباله.

وكتب مؤلف (دستور شهرياران) توضيحاً أكثر حول استقبال السفير العثماني استقبالَ الملوك وتكريمه؛ قائلاً: «.. إنّ خبر دخول السفير قد وصل إلى مسامع حاكم ممالك الروم إلى حدود ولاية آذربيجان، فأمر المقيمين في هذه الأماكن الشريفة مراعاة استقبال السفير المذكور الذي اشتبه عليه الأمر وأخذه العجب والاندهاش ممّا كان يشاهد، وأن البلاط العثماني المقتدر منذ عهد بعيد والذي شيّد أركان المودة مع هذه العائلة قاموا بسرعة بإنجاز السفارة. وفي كل مرة يتشرّفون فيها بملاقاة السلطان في مقرّه أو قيادته أو مركز الملوكيّة، فإنهم يراعون الآداب والتقاليد الواقعية، بما يليق بمقام ظلّ الله في الأرض والسماء؛ ففي هذه السنة الميمونة، السفر والصيد والأراضي الخضراء وكافّة المصائف التي كانت تحسّ بالحقّانية، كلها صارت وقفاً لهذا الأمر. ففي منطقة سعادت آباد أقيم احتفال، وبعده ذهبوا حيث كانوا ينتظرون السفير المذكور»[1]. وهكذا استمرّت العلاقة الحميمة بين البلدين.

وفي أواخر عمر الدولة الصفوية، أي زمان الملك حسين، صار حال الدولة حال الشجرة القديمة المنخورة من الداخل، والتي يمكن أن تسقطها الريح العالية إذا هبّت عليها، أو الفأس إذا ضربها، وحول تلك الأيام ذَكَرَتْ كُتُب التاريخ وكتب الرحلات والتقارير الداخلية والخارجية عن تلك الأيام العصيبة، وقامت بتصوير الأوضاع الجارية غير المستقرة وشرح الحوادث بحيث كان يكمّل بعض تلك التقارير والكتب بعضاً في إظهار الصورة الواضحة عن تلك المرحلة.

---

١. المصدر نفسه: ١٤٢.

ويضيف مؤلّف (رستم التواريخ) قائلاً: «لقد وصلَت أخبار الأوضاع المتردّية للدولة الصفوية إلى دول الجوار، وإلى أسماء الأصدقاء، فكلّ واحد منهم كان يرسل رسالة مودّة وحبّ إلى الملك حسين، يستقصون فيها من بُعد أخباره وأخبار البلد المترديّة، ولكن مع الأسف أصحاب البلاط غير الكفوئين كانوا يردّون على هذه الرسائل ـ بدافع الحسد والبغض ـ بأجوبة غير منشودة ولا مؤدّبة، حتى أنهم قاموا بإرجاع كلّ السفراء بصورة مُخزية إلى بلدانهم»[١]؛ وقد أدّى ذلك إلى عدم وقوف الدول المجاورة مع إيران أيام محنتها وأيام محاصرة إصفهان مِن قِبَل أفغان قندهار، حتى استطاعت مجموعة من الأفغان تدمير دولة إصفهان العظيمة بكل سهولةٍ ويُسر.

وآخر مرة تمّ فيها تبادل السفراء بين العثمانيين والإيرانيين حصلت عندما كان الأفغان على أطراف دولة إيران، وقد كتب السفير العثماني الذي جاء إلى إيران تقريراً مفصـّلاً حول أوضاع الدولة المتأزمة؛ فوصف إيران بأنها على وشك السقوط. وفي النتيجة، ومع انكسار الدولة العثمانية على يد الأوروبيين، ووقوع البلاط الاسطنبولي تلك الأيام في غمّ وهَمّ، وقع في نفوسهم أن يتعدّوا على تراب إيران. وكتب هنوي: «نتيجةً لإنكسار الدولة العثمانية على يد النمساويين حتى صاروا على حافّة الإنهيار، فكّروا هناك في الإستيلاء على إيران، ثم أمضوا عقداً مع روسيا لتقسيم البلاد بعد احتلالها»[٢].

إنّ انكسار العثمانيين الذي غدا حتميّاً مع أوروبا، وإجبارهم على إمضاء معاهدة صلح (باساروفيتش)؛ كانت نقطة البداية لانسحابهم من أوروبا ومقدّمةً لزوال امبراطوريّتهم. وهذه المعاهدة تمّ الإمضاء عليها بتاريخ ٢٠ شعبان ١١٣٠هـ/ ١٢ تموز ١٧١٨م، بين العثمانيين والفاتحين، أي النمساويين والفينيقيين (فينيس)[٣].

---

١. آصف، رستم التواريخ: ٩٦.

٢. هنوي: ٢١٠؛ والرياحي: ٤٩.

٣. للتعرّف على معاهدة باساروفيتش راجع: استانفورجي، شاو: ٤٠١ شهناز رازبوش (باساروفجه). دائرة المعارف (جهان إسلام)، ٥، ٤٢٦ ـ ٤٢٠.

وكان النمساويون يرغبون بالمتاجرة مع إيران ويكرهون روسيا؛ لهذا لم يكونوا يريدون مرور البضائع الإيرانية عن طريق ميناء حاجي طرفان في بحر الخزر إلى أوروبا، من هنا جاءت المادة ١٩ من معاهدة صلح باساروفيج (Passarowitz) لتقول: «... إذا عَبَرَ التجـّار الإيرانيون من امبراطورية النمسا عن طريق نهر الدانوب نحو الحدود العثمانية، فإنهم ـ طبق القانون المعمول به ـ يسلّمون خمسة بالمائة كجمارك وقت العبور، ويأخذون من مأموري الجمرك العثمانيين ورقةً تُثبت دفعهم للمال، فإذاً لا يجب مطالبتهم مرة ثانية بالجمرك وحق العبور، كي لا يكون ذلك سبباً لأذيـّتهم. وكذلك إذا أرادوا المجيء من إيران إلى النمسا مع بضائعهم، وذلك بالمرور من الأراضي العثمانية للوصول إلى أراضي النمسا، فعليهم دفع الجمرك لمرّة واحدة في البحر الأسود أو نهر الدانوب بمقدار خمسة بالمائة، فلا يجب ان يُضايـَقوا مرّة ثانية في الدفع»[1].

لقد كان من الضروري اطلاع إيران وموافقتها على محتوى المادة ١٩ التي تؤمّن حرية التجارة، والتي أُجبر عليها العثمانيون قسراً من جانب النمساويين، وكان سفير النمسا في اسطنبول قد أجبَرَ الباب العالي على إرسال سفير إلى إيران. من جانب آخر، طلبت الدولة العثمانية أيضاً في مقابل الأراضي التي فَقَدَتها في أوروبا نتيجةً لمعاهدة باساروفيتش، وبالاستفادة من الأوضاع المتردّية في إيران أن تَضَعَ يدها على بعض الأراضي هناك لتسدّ ما خَسرته في أوروبا. ولدراسة أوضاع إيران عن قرب، صَمّمَت الدولة العثمانية على إرسال أحمد دري أفندي إلى إيران. ورغم أنّه جاء بهذه المهمّة، لكنـّه أخفى ذلك وأعلن أنه جاء لإجراء بعض بنود معاهدة باساروفيتش حول طرق حقّ عبور تجّار إيران والنمسا الذين يمرّون عبر الدولة العثمانية عند ذهابهم إلى إيران.

وكان أحمد دري أفندي آخر سفير عثماني في الدولة الصفويّة، وبعد عدّة لقاءات مع السلطان حسين واعتماد الدولة وسائر أركان البلاد، وملاحظته لأوضاع إيران الملتهبة بدقة، كتَبَ في مذكراته حولها يقول: «..كلّ البلاد فيها جنود، وهي عامرة، أما خرابها

١. استانفورد جي شاو: ٤٠١.

فقليل جداً، ولكن نعوذ بالله يظهر أنّ زوال دولتهم قريب، وصرت مطّلعاً على وضعهم بدقّة، دولتهم عامرة جداً لكن لا رجال لها، كأنّه هناك قحط في الرجال، وفي الجانب الآخر فإنّ دولتهم ضعيفة مضطربة ومتزلزلة. فإرادة الله سبحانه شاءت أن تظهر النكبة والخسران على وجوههم، ولم تُرَ البَسْمَة على شفاههم وكل مَنْ كان له نفس المصير يقول: «إنّ الملك ليس له حظٌّ، وإنّ الله قد رفع يده عنه يعني (ليس ظلّ الله)، وولّى عهده وزمانه»[١].

جاء دري أفندي إلى إيران في وقتٍ عَمّت الفوضى والطغيان والمؤامرات والخيانات البلاطَ وقامت على قدم وساق، وكان يحكم الدولة في حينها رجال ضعفاء غير لائقين بإدارة الدولة. وصادفَ رجوع دري أفندي في تاريخ ١١٣٣هـ/ نيسان ١٧٧١م.

بدوره أرسل السلطان حسين رسالةً إلى السلطان العثماني أحمد الثالث، وأخرى إلى إبراهيم باشا صهره ووزيره الأعظم، وكلا الرسالتين حوتا مجاملات ملكية معتادة، وفيهما أيضاً كلمات حول الصداقة والعلاقة بين الطرفين[٢]، وقد حمل مرتضى قلي خان هاتين الرسالتين معه، وهو رجل عاقل وواعٍ، فقد أُرسل إلى اسطنبول سفيراً لبلاده، مقابل المهمة التي أُرسل بها دري أفندي[٣] وقد استُقبِلَ بحفاوة من جانب سفير إيران وتمّ إكرامه، وبعدها حضر اللقاء مع الملك يوم الثلاثاء ١٦ ربيع الثاني عام ١١٣٤هـ وسلّمه الرسالة التي يحملها من ملك إيران. ودارت هناك محادثات مهمّة بين سفير إيران والدولة العثمانية، لكن وفجأةً انقَطَعَت هذه المحادثات، ولعلّ سبب هذا الانقطاع المفاجئ هو الأخبار والشائعات القادمة من إيران.

لقد قُطعَت المحادثات ورجعَ مرتضى قلي خان إلى إيران، وكان واضحاً أنّ هذه المحادثات بين الجانبين كانت شكليةً، والخصمان كانا ينتظران أن تسوء الأحوال في

---

١. أحمد دري أفندي، سفارات إيران، ترجمة محمد أميني الرياحي: ٩٧؛ راشد أفندي، ٣، ضمن حوادث ١١٤٤؛ أحمد جودت: ٦٤.

٢. عبدالحسين نوائي: ١٦٥.

٣. هنوي: ١٦٥.

إيران. وبعد أن أدّى قلي خان وظيفته رجع إلى بلاده، لكنّه وجد أمامَه الدولة الصفويّة تلفظ أنفاسها الأخيرة.

النتيجة

ثمّة عوامل متعدّدة وكثيرة، قريبة وبعيدة داخليّة وخارجيّة، أدّت إلى طول مدّة العلاقات بين الدولة الصفويّة والعثمانيّة، من جُملتها العوامل السياسيّة والعسكريّة والاقتصاديّة والمذهبيّة، حيث كان لها دور في هذه العلاقات كمّاً وكيفاً، كما كان لتَنامي القُدرة، وحب التوسّع، والتحرّشات البريّة على الحدود الطويلة بين البلدين، والاختلافات المذهبيّة بين الشيعة والسنّة، حتى أنّ بعض الشيعة كانوا يعيشون في البلاد العثمانيّة فيما كان يعيش بعض أهل السنّة في إيران.. الأثر الكبير في علاقات الدولتين.

ونتيجةً للعوامل المذكورة أعلاه برزت مشاكل عديدة بين الدولتين؛ منها: تغيير الحدود المرسومة بينهما، وعدم الاستقرار في المناطق الحدوديّة، بل احتلالها عدّة مرّات، وكذلك هجرة الشيعة والسنّة إلى الدول المجاورة، ممّا خلّف وراءه مشاكل كثيرة.

ورغم تلك المواجهات، كانت العلاقات بين الملوك حميمةً، حتى كانوا يتبادلون الألقاب اللائقة فيما بينهم، مثل: الغازي والمجاهد وغيره، كما كانوا يتبادلون الهدايا الثمينة فيما بينهم، وكذلك الحال بين أبناء البلدين حيث كانت علاقاتهم دائماً علاقات صداقة ومحبّة قويّة، وحتى في أيام المواجهات السياسيّة بين قادة البلدين كانت هناك علاقات وأواصر بين أبنائهما مثل العلاقات الثقافيّة المتقاربة جداً التي تربط ثقافتهما، وإلى جانب ذلك كلّه ظلّت العلاقات التجاريّة والتزاور المتبادل وزيارت العتبات مستمرّةً لم تنقطع.

المحتويات